Kurt Haase

Die

Philosophie der Geschichte.

Darstellung und Kritik

der Versuche zu einem Aufbau derselben

von

R. Rocholl.

Von der philosophischen Facultät der Universität Göttingen gekrönte Preisschrift.

Göttingen.
Vandenhoeck & Ruprecht's Verlag.
1878.

Druck von Diedr. Soltau in Norden.

Karl Haase.

Vorwort.

Was im Folgenden dargeboten wird, war vor längerer Zeit bereits zu einem nicht geringen Theil zum Zweck der Vorbereitung geschichtsphilosophischer Vorträge gesammelt worden, welche in Folge ergangener Einladungen in Bremen und Hannover gehalten waren. Auf den zweiten dieser Vorträge — „die Fülle der Zeit", Hannover 1872 — legt der Verfasser auch jetzt noch Werth.

Die Aufforderung der philosophischen Facultät der Georgia Augusta vom 6. Juni 1874, die Versuche darzustellen, „welche vom Alterthum ab zu einer Philosophie der Geschichte gemacht worden sind" — war willkommene Veranlassung, dasjenige für die Darstellung auszuführen, zu vervollständigen und zu formen, was der Verfasser nur in der Absicht skizzenhaft aufgezeichnet hatte, um sich selbst vom Stande der Dinge Rechenschaft zu geben. Es wurde in Folge der neuen Aufgabe nun nöthig, einen gewissermassen internationalen Standpunkt für Sammlung und Behandlung des Stoffs einzunehmen. Es trat die Forderung hinzu, die Litteratur namentlich Englands und Frankreichs für den bestimmten Zweck zu beachten. Auch diejenige anderer Länder konnte nicht ausgeschlossen bleiben, da es sich um ein Gesammtbild handelte. — Allerdings ist es nicht möglich gewesen, jede der besprochenen Schriften selbst einzusehen. Selbst in Deutschland erschienene sind nicht immer aufzufinden gewesen. So hat man sich zuweilen auf Gewährsmänner verlassen, welchen man Vertrauen schenken durfte.

Der Verfasser leugnet nicht, dass er bei der Bearbeitung des Vorliegenden den Hintergedanken hatte, dem gegenwärtigen Bande einst einen zweiten folgen zu lassen, welcher,

im Gegensatze zu diesem negativen und kritischen, als positiver Theil den Versuch machen würde, die geschichtliche Bewegung von bestimmter Voraussetzung aus annähernd verstehen zu lernen. Ob diesen zweiten Band zu geben jemals gestattet sein wird, muss vorerst dahin gestellt bleiben. Wer so viele Versuche zu einem positiven Aufbau kritisch betrachtete und ihre Ergebnisse prüfte, wird sich nicht so leicht selbst ein Genüge thun, und wird eine so sehr berechtigte vorsichtige Zurückhaltung nur schwer aufgeben können.

Jedenfalls ist der vorliegende Band als völlig selbständige Arbeit behandelt. Und diese Arbeit ist eine abgeschlossene.

Als solche steht sie in unserer Litteratur wohl allein da. Nur für Frankreich liegt eine fertige Arbeit vor, für Deutschland, England und Italien bisher nicht.

Es soll hiermit die billige Rücksicht für eine Schrift in Anspruch genommen werden, welche in vielen Fällen erst selbständig Grund zu legen hatte.

Nach dem Urtheil der bestimmenden Facultät lässt sie „besonders in der neueren Zeit an Vollständigkeit kaum etwas zu wünschen übrig". Der Verfasser hat dennoch einige Parthien noch vervollständigt. Es geschah immer in derjenigen möglichst bewahrten Objectivität, und mit demjenigen Zurücktreten hinsichtlich des eigenen Standpunktes, welcher für die Behandlung dieses Stoffes so nothwendig ist. Was die Facultät vermisste, es ist thunlichst berücksichtigt. Warum die alte Zeit, die classische und diejenige der Alleinherrschaft der Kirche, nicht ausführlicher behandelt wurde, das ist im Anfang der Schlussbetrachtung erörtert worden.

So bleibt dem Verfasser denn nur noch die Pflicht, den studd. theol. Rahn und Spannuth wegen ihrer Beihülfe für Verzeichniss und Correctur, vor allem aber wiederum der Verwaltung der hiesigen Bibliothek für das Wohlwollen zu danken, mit der sie auch diese Arbeit unterstützte.

Göttingen, 15. October 1877.

Der Verfasser.

Litterarische Umschau.

Es ist der Versuch einer abgeschlossenen Uebersicht, welcher in gegenwärtiger Arbeit dargeboten wird. Wir werden die Stellung dieses Versuchs, sein Verhältniss zu den bisherigen Arbeiten dieser Art jetzt zu zeichnen haben, und hoffen dadurch das Vorliegende am zweckmässigsten einzuführen.

Die Arbeiten dieser Art stammen überhaupt erst aus neuester Zeit. Denn wir können nicht wohl mitrechnen, was unter Anderen etwa F. A. Carus in seinen „Ideen zur Geschichte der Menschheit“ 1809, oder W. Wachsmuth in seinem „Entwurf einer Theorie der Geschichte“ 1820, gaben. Dies sind Versuche, welche allerdings auch gelegentlich nachweisen, wer zur Philosophie der Geschichte geschrieben hat. Sie sind aber doch wesentlich nur das, was Gervinus und Droysen geben, sie sind: Historik.

Bekannt ist der Vortrag, welchen Karl Rosenkranz am 18. Januar 1825 hielt. Er erschien in demselben Jahre in Königsberg unter dem Titel: „Das Verdienst der Deutschen um die Philosophie der Geschichte“. Die Zusammenstellung war dankenswerth, die Kritik der Beiträge für die Philosophie der Geschichte zu wenig eingehend. Die Anschauungen sind diejenigen Hegels. Sie fussen auf dem Satze, mit welchem der Vortrag beginnt: Das Menschengeschlecht hat „gegenwärtig eine Uebersicht wenigstens über alle Theile der Erde, über alle darauf wohnenden Völkerindividuen, sowie über die Hauptmomente ihrer geschichtlichen Erinnerung erlangt“.

Zwei Jahre später schrieb Gans seine bekannte Vorrede zu Hegel's Philosophie der Geschichte. Er behandelt hier indess ausser Hegel nur: Vico, Herder und Fr. v. Schlegel.

Aus dem Jahre 1871 ist eine in den Preussischen Jahrbüchern erschienene ansprechende Arbeit von Professor J. Bona-Meyer zu erwähnen: „Neue Versuche einer Philosophie der Geschichte". Wir finden hier Lazarus, Buckle, Mill, Hermann, Bunsen, Laurent und Lotze besprochen. Indem wir namentlich dasjenige, was über Bunsen's Versuche gesagt ist, als sehr berechtigt anzuerkennen haben, wird auch der von Meyer gestellten Forderung an eine jede Geschichtsphilosophie noch zu erwähnen sein. Es ist die, dass vor allem die psychischen Grundelemente als der Boden darzustellen sei, welcher in der Geschichtsentwicklung als durchschlagend und sichtbar in allem geschichtlich Gewachsenen immer hervortrete.

Im Jahre 1873 erschien zu Turin die „Scienza della storia" di N. Marselli. Der erste Band giebt die Fasi del Pensiero storico. Hier finden wir einen Ueberblick auch über Beiträge für eine Philosophie der Geschichte, den wir nicht unbeachtet lassen durften. Marselli giebt zuerst die Precursori: Plato, Aristoteles, Polybius, Augustin, Machiavelli u. s. w. Dann theilt er in drei Glieder. Unter der Ueberschrift: Teologia della storia erscheinen Bossuet und Schlegel, La Metafisica della Storia enthält Vico, Pagano, Herder, Hegel, Vera, Cousin, Michelet, Laurent, Passaggio. La Fisica della Storia bringt Comte, Büchez, italienische Positivisten und Quételet. Ein vierter Theil: La Storia scientifica beschäftigt sich mit Buckle. In ihm spricht sich, nach Marselli, das entschieden Scientifische aus. S. 353. Hiermit schliesst das Werk, welches in der Preistoria mit Urmenschen und Lubbock beginnt. Es widmet Augustin 3 Seiten und Buckle 26 Seiten. Doch dies bezeichnet nur in Etwas. Der Schrift im Ganzen fehlt nichts mehr, als grade die Hauptsache: Geschichtliche Objectivität. Sie arbeitet für die neue freie italienische Kultur, in welcher der Gedanke von Bruno und Vico mit dem von Galilei und Machiavelli sich durchdringen soll. Die Schrift wird schwerlich das Verlangen nach dieser neuen und freien Kultur in uns erwecken können, wohl aber steigert sie durch sich das sehr natürliche Verlangen nach ruhiger und sachgemässer Darstellung ihres Gegenstandes.

In dem nämlichen Jahre erschien zu Imola eine Arbeit von Bartholommeo Fontana: „La filosofia della storia nei pensatori italiani". Fontana scheint Gymnasiallehrer zu Imola zu sein. Er zeigt eine allseitige Bildung. Sein Urtheil ist nur in Gefahr, durch seinen Patriotismus Schaden zu leiden und einseitig zu werden. Allerdings, dieser Patriotismus hat Momsen gegenüber Recht. Er hat auch Recht in der Arbeit, die deutsche absolute Philosophie von Italien abwehren zu wollen, sie für die Betrachtung und Zurechtstellung der Geschichte nicht gutheissen zu können. Aber dieser Patriotismus lässt nun umgehrt die Arbeit der Italiener ausschliesslich in glänzendem Licht erscheinen. Fontana verlangt streng die Induction für die Bearbeitung der Geschichte. Hofft er in seiner Weise beständigen Fortschritt, einen Fortschritt, in welchem die Religionen ohne Unterschied nur nothwendige Durchgangspunkte darstellen, so will er des Geschichtsverständnisses wegen „von dem Studium der Menschheit zu demjenigen des Menschen hinabgestiegen" wissen. „Es ist um so nothwendiger, zum sorgfältigen Studium der Einzelheiten zurückzukehren, je schneller die Generalisation war".

Das vorliegende Buch entstand durch Vorträge, welche Fontana in Veranlassung vaterländischer Gedenktage hielt. Der Vollständigkeit wegen hat er dann Einiges später für die Sammlung hinzugefügt. Wie die Arbeit jetzt vorliegt, so bespricht sie Vico, Romagnosi, Cesare Balbo und Campanella.

Das Bedeutendste für Darstellung der Arbeiten zur Philosophie der Geschichte hat ohne Frage Flint geliefert. Sein Werk „The philosophy of history in Europe" erschien zu London 1874. Der erste Band nur liegt vor. Er umfasst Deutschland und Frankreich. Italien und England werden im zweiten Bande folgen. Warum Amerika nicht berücksichtigt werden soll, ist nicht ersichtlich. Der gelehrte Professor zu St. Andrews hat bedeutende langjährige Studien gemacht. Der Deutsche wird eine überraschende Einsicht in die heimische Litteratur überhaupt finden. Der Franzose wird, wenn uns nicht Alles täuscht, ähnlich urtheilen. Flint's Kritik ist scharf, aber immer einsichtig und massvoll. Gegen die Art der Anlage liesse vielleicht sich Manches einwenden.

Warum selbst Erscheinungen wie der Gottesstaat Augustin's, abgesehen von den Stimmen der griechischen und römischen Welt überhaupt, nur in der „Einleitung" behandelt wurden, und die Philosophie der Geschichte mit Bodin erst beginnen soll, dafür fehlt der zureichende Grund, wenn es nicht der ist, dass nur Frankreich und Deutschland hier berücksichtigt werden sollen. Es wird diese auf Kosten des lebendigen Flusses der Entwicklung dieser Ideen in Europa getroffene Einrichtung dann zu beklagen sein. Das Verdienst Flint's wird dadurch nicht berührt. Denn wir werden den von Morley im Septemberheft der Fortnight review von 1874 gegen Flint erhobenen Anschuldigungen nicht beistimmen können. Ob Flint mit Aufstellung einer Definition der Philosophie der Geschichte beginnen, oder ob er zunächst die Thatsachen allein reden lassen will, das ist lediglich seine Sache. Wir sehen nicht, dass Flint irgendwo Comte unterschätze, aber er bestreitet mit Recht Comte's eingebildete Originalität. Uebrigens sei hier sogleich erwähnt, dass Morley über Herbart und Condorcet, Lazarus und Turgot einsichtig urtheilt.

Die vollständigste Uebersicht alles dessen, was über die Philosophie der Geschichte bisher erschien, seien es entwickelte Systeme der Geschichtsphilosophie, seien es nur Einzelarbeiten für dieselbe, hat neulich de Rougemont gegeben. Insofern ist sein zweibändiges, 1874 in Paris erschienenes Werk: „Les deux cités; la philosophie de l'histoire aux différents âges de l'humanité" — vom grössten Werthe. Allerdings ist des Stoffes oft zu viel. Er ist nicht streng für den bestimmten Zweck ausgeschieden. Die Litteratur überhaupt, die Geologie, andere Wissenschaften, namentlich die Philosophie, werden zu sehr herangezogen. Ueber Schleiermacher hören wir auf fünf Seiten. Siebzehn Seiten hindurch wird Hegel's Standpunkt beleuchtet, ehe überhaupt die Rede auf seine Ideen für Philosophie der Geschichte kommt. Ebenso ist den geschichtlichen Anschauungen, welche die morgenländischen oder classischen Mythologien durchziehen, zu viel Raum gestattet. Wir finden Philosophen und Geschichtschreiber Griechenlands wie Roms zu breit, und selbst dort

hervortreten, wo sie mit Philosophie der Geschichte sich kaum entfernt berühren. Der Leser gewinnt nicht selten den Eindruck, als solle eine Geschichte der socialen Wissenschaften überhaupt gegeben werden. Wir können diesen Mangel an knapper Fassung und Beschränkung nicht entschuldigen, wenn auch manche ganz nützliche Zugabe dadurch gewonnen wird. Eins endlich darf nicht unbemerkt bleiben. Der englischen Litteratur ist auffallend wenig Sorgfalt und Raum gewidmet. — Immerhin wird das Werk als Sammelwerk einen bedeutenden Platz behaupten. Rougemont schreibt französisch. Seiner Bildung nach ist er Deutscher.

Für Frankreich ist die Arbeit „De la philosophie de l'histoire" zu berücksichtigen, womit Roux-Lavergne die Neue Bibliothek, welche Veuillot unternahm (Paris 1850), eröffnete. Man findet dort Vico, Turgot, Ballanche, Cousin, Guizot, vor Allem Buchez besprochen. Der Gesichtspunkt ist der streng katholische, der sich mit Thomas von Aquin völlig deckt. Ueber die aufgeführten Schriftsteller ist manches beherzigenswerthe Wort gesagt. Ziemlich gleichzeitig haben sich neuerdings Carrau und Aloys Berthoud über Beiträge zur Geschichtsphilosophie ausgelassen. Carrau thut es, indem er in der Revue des deux mondes (October-Heft 1875) über das Gesetz des Fortschritts spricht. Aber er geht auf Arbeiten, wie die von Rougemont und Flint, doch nicht eigentlich ein. Berthoud bespricht nur die Werke von Dollfus und Rougemont. Was er selbst fordert (Bibliothéque univ. et revue Suisse 1875 p. 566 ff.) gehört in einen anderen Zusammenhang.

Zuletzt darf die Arbeit von Richard Mayr nicht vergessen werden. Es ist „Die philosophische Geschichtsauffassung der Neuzeit", Wien 1877. Die vorliegende erste Abtheilung reicht bis 1700. Mayr sucht „das Problem des geschichtsphilosophischen Denkens in seinem ganzen Umfange aufzufassen, den inneren Zusammenhang der einzelnen Theoreme und namentlich die historische Continuität derselben eingehender darzustellen, ferner auf die kultur-historische Seite dieser Fragen die Aufmerksamkeit zu lenken".

Im ersten Kapitel bespricht er „die Geschichtsphiloso-

phie und die christliche Theologie". Er führt vom Judenthum über Augustin, Dante bis Bossuet. Dies geschieht auf einundzwanzig Seiten, auf denen ausserdem noch Buckle's Kritik Bossuet's eingehend besprochen wird. Im zweiten Kapitel finden wir die Renaissançe und das Wiederaufleben der „antiken Historiosophie". Es folgt im dritten Kapitel die „Staatslehre im 16. Jahrhundert und die Anfänge der Historik". Wir finden Machiavelli und Bodin. Das vierte Kapitel giebt unter der Aufschrift „regnum hominis": Baco und Hobbes. Es folgen Locke und Bolingbroke. Das folgende Kapitel behandelt den Cartesianismus. Der Scepticismus mit Bayle tritt dann auf. Das achte Kapitel hat Spinoza, das neunte Leibnitz und seine Zeit, das zehnte Vico, das elfte „das neue Jahrhundert". — Was wir unter dem vielen Anregenden der dankenswerthen Arbeit vermissen, ist die Ruhe objectiver Darstellung. Dass den Bayle und Spinoza je ganze Kapitel eingeräumt werden, obwohl sie der allgemeinen Denkweise und dann erst höchst mittelbar der Geschichtsphilosophie dienen, lässt sich nur nothdürftig aus der bestimmt gestellten Aufgabe entschuldigen. Bedenklicher ist jener Mangel an Ruhe, jene Zudringlichkeit, mit welcher das subjective Urtheil die objective Darstellung überall durchbricht und überwuchert. Wenn man über Cartesianismus unterrichtet zu werden hofft, hat man weite Auseinandersetzungen mit Buckle und Dühring zu bestehen. Jenes Urtheil selbst richtet sich in nicht angenehmer Weise, weil in der Form des leichten Witzes, namentlich gegen die christliche Weltanschauung. In sofern ist diese Schrift die Kehrseite zu derjenigen von Rougemont. Indem dort das christliche Bewusstsein vordringt, und die Ruhe wissenschaftlicher Haltung und Erörterung oft beeinträchtigt, thut dasselbe hier das modern monistische Bewusstsein. — Auf das höchst bedenkliche Durchbrechen des Flusses der Entwicklung des geschichtsphilosophischen Denkens durch die systematische Gruppirung hat neulich ein sehr umsichtiger Recensent, vielleicht Jodl, der Bearbeiter Hume's, in der Beilage zur Allgemeinen Zeitung (1877. Nr. 117) aufmerksam gemacht, und das Eingehen auf die Geschichtschreibung mit Recht vermisst.

Inhalt.

Seite

Vorwort.
Litterarische Umschau . . . . . V—X
Einleitung . . . . . 1—6

Erste Abtheilung.

Erster Abschnitt.

Das Morgenland: China, Assyrien, Indien. Buddhismus. Der Koran. Griechenland: Hesiod. Herodot. Thukydides. Plato. Aristoteles. Rom: Florus. Cicero. Seneca. Jüdische Apokalyptik . . . . . —20

Zweiter Abschnitt.

Die Kirche: Paulus. Clemens von Alexandrien. Irenäus. Tertullian. Cyprian. Lactanz. Hilarius. Hieronymus. Augustinus. Gregor von Tours. Isidor von Sevilla. Beda. Scotus Erigena. Frekulf. Ekkehard. Otto von Freising. Conrad von Halberstadt.
Das evangelium aeternum.
Thomas von Aquino. Dante. Sleidan. Bonnus. Petau. Bossuet. —36

Zweite Abtheilung.

Erster Abschnitt.

Italien. Pico von Mirandola. Laur. Valla. Machiavelli. Campanella. Vico.
England. Baco. Hobbes. Locke. Bolingbroke. Ferguson. Home. Hume. Adam Smith.
Frankreich. Bodin. Descartes. Pascal. Montesquieu. Turgot. Voltaire. Rousseau. . . . . —69

Zweiter Abschnitt.

Deutschland. Leibnitz. Schlettmann. Mauvillon. Iselin. Süssmilch. Wegelin. Lessing. Herder. Kant. Schiller. Fichte. Pestalozzi. Göthe. Schelling. Hegel. Krause. —149

Hamann. Joh. von Müller. Jenisch. Carus. Schleiermacher. Stutzmann. Fr. v. Schlegel. Joseph von Görres. Molitor. Fr. von Baader. Lasaulx. Staudenmaier. Wolfg. Menzel. Steffens. Cieszkowsky. Rosenkranz. Ehrenfeuchter. Weitbrecht. Schubarth. Apelt. von Bunsen. Rougemont. —184
Frankreich. Cousin. Jouffroy. Guizot. Quinet. Javary. Wronski. Odysse-Barot. Dollfus. Laurent. . . . . —201
Italien. Vera. Spaventa. Settembrini. Gioberti. Franchi. Mamiani. . . . . —206

Seite

Dritte Abtheilung.

Erster Abschnitt.

Frankreich und Italien. Condorcet. St. Simon. Bazard. Fourier. Leroux. L. Blanc. Quételet. A. Comte. Ch. Comte. Véron. Taine.

Pagano. Bertolo. Ferrari. Villari. Trezza. . . . . —231

De Maistre. Buchez. Ballanche. St. Bonne. Gabriel. Veuillot. Roux-Lavergne. Gratry. Secrétan. Bouillier. Carrau. Rosmini. Romagnosi. Sanguinetti. Guarin de Vitry. . —245

Zweiter Abschnitt.

England und Nordamerika. Stuart Mill. Buckle. Darwin. Lecky. Spencer. Lubbock. Tylor. Bagehot. Edwards. Schedd. Carey. Draper. Dean. . . . . —275

Gibbon. Malthus. Macaulay. Carlyle. J. Smith. Miller. M'Cosh.

Niederlande. de Groot. van d. Hoeven. . . . . —289

Dritter Abschnitt.

Deutschland. Schopenhauer. Bastian. J. Bahnsen. E. von Hartmann. E. Dühring. Noiré. von Hellwald . . —304

Wachler. Gatterer. Heeren. Meiners. Schlözer. Heyne. Niebuhr. Schlosser. Gervinus. Ancillon. W. von Humboldt. Alexander von Humboldt. Carl Ritter. Herbart. Lazarus. Lotze. H. Ritter. H. Fichte. Friedr. List. Wilh. Roscher. A. von Oettingen. Conr. Herrmann. Moritz Carrière. Röntsch. Grau. Scharling. Carl Rosenkranz. G. Mehring. . . . . —372

Schlussbetrachtung 373

Anmerkungen 392

Berichtigungen.

Seite	18	unten	lies:	Neuplatonismus.	
„	47	statt	Grotus	lies:	Grotius.
„	78	„	1755	„	1775.
„	174	„	der Erde	„	die Erde.
„	184	„	jener	„	jeder.
„	227	„	nach	„	noch.
„	260	„	wegen	„	während.
„	292	„	schliesst	„	schiesst.
„	298	„	Voigt	„	Vogt.

Einleitung.

Unter „Geschichte“ verstehen wir im Allgemeinen sowohl die Lebensbewegung der Menschheit an sich, als auch unsere Auffassung und Darstellung derselben. In letzterer Beziehung ist Geschichte, wie man mit Droysen sagen kann, „Wissen der Menschheit von sich selbst.“

Dieses Wissen ist zunächst noch im Werden, es ist Forschen. So wird es mit bruchstückartigem Erkennen, mit einem losen Nebeneinander von Nachrichten nicht zufrieden sein. Es wird denkend an seinen Stoff treten. Es wird sondern und sichten, es wird die Vielheit der Erscheinungen aus einer ihnen zu Grunde liegenden Einheit zu begreifen suchen. So nur wird es die Bruchstücke, welche die Erfahrung bietet, zu einem wissenschaftlichen Gefüge verwenden können. Es wird denkend einen Zusammenhang herstellen, in welchem, und aus welchem das Einzelne in Wesen, Werth und Nothwendigkeit seines Erscheinens erst verstanden wird. Wie die Naturkunde, so bedarf also die Geschichtskunde des Hinzutritts der Philosophie Sie ist bei der einfachsten Geschichtschreibung bereits thätig. Sie ist's, welche für die sinnlichen Vorgänge und äusseren Erscheinungen die inneren Ursachen sucht. Sie ist's, welche den Zweck sucht, und so darstellend ein lebendiges Ganzes schafft.

Aber philosophische Geschichtschreibung ist allerdings noch nicht Philosophie der Geschichte. Jene kann sich befriedigt fühlen, das Leben eines Volks ideal erfasst, die Grösse eines weltgeschichtlichen Ereignisses in seiner Bedeutung

erkannt und dargestellt zu haben. Die Philosophie der Geschichte kann sich nur auf das Ganze der Geschichte der Menschheit beziehen. Sie sucht den diesem Ganzen zu Grunde liegenden Gedanken.

Damit will sie der Selbstverständigung der Menschheit dienen. Sie ist die Arbeit ihrer Selbst-Orientirung. Der Greis verfasst seine eigene Lebensbeschreibung, und wird arbeitend sich gegenständlich und dadurch verständlich. Was die Autobiographie für den Einzelnen, das ist die Philosophie der Geschichte für die Menschheit.

So ist mit ihrer Bedeutung auch ihre Stellung unter den Wissenschaften angedeutet. Diese Stellung ist eine centrale, wie diejenige der Anthropologie etwa. Von der Astronomie an, welche der Erde die Stelle anweist, und für den Schauplatz der Geschichte den grossen Hintergrund aufrollt, von der Geologie, welche das Gezimmer und den Aufbau der tragischen Bühne zeigt, trägt bis zur vergleichenden Sprach- und Religionskunde hinauf jede der Forschungen ihre Ergebnisse als Werkstücke für den Aufbau der Geschichtsphilosophie herbei. Denn sie hat die leiblichen wie geistigen Organe der Menschheit auf ihre Bestimmung hin zu deuten. Wie im Menschen zwei Gebiete einander berühren und zur Einheit des Werdens durchdringen, so münden die physischen und ethischen Wissenschaften sämmtlich in der Geschichtsphilosophie. Deshalb treten in ihr die grossen Fragen zu Tage. Deshalb ist man berechtigt, an sie diese Fragen zu stellen.

Die Frage nach dem Verhältniss von Nothwendigkeit und Freiheit wird man bei ihr gelöst erwarten. Denn sie studirt ja den Menschen im Handeln, in der Mannigfaltigkeit seiner Aeusserungen in That und Leiden. Wo endet die Einwirkung der Naturbedingungen? Wo beginnt die sittliche Selbstbestimmung? Man sagt, Geschichte sei aus Nothwendigkeit und Freiheit gewoben. Aber wozu dieses Gewebe überhaupt? Welches ist Thema, Zweck, Plan, Gliederung dieses Bewegens, welches wir Geschichte nennen? Oder ist der Zweckbegriff in diese Bewegung etwa überhaupt nur hineingetragen? Hat die teleologische Anschauung Recht, oder bewegt die Geschichte sich im Kreise? Geht Alles rück-

wärts, oder steht Alles still? Hat der Terrorismus, nach Kant's Ausdruck, Recht, oder der Abderitismus? Ist die Zweiheit der bewegenden Kräfte, sind Natur und Geist in ihrer Getrenntheit überhaupt noch festzuhalten? Soll diese Zweiheit nicht vielmehr in der Einheit der Materie untergehn? Scheinen dem die Ergebnisse der Statistik nicht zuzustimmen, welche überall das Walten unentrinnbarer Gesetze entdeckt zu haben scheinen?

Retten wir aber die persönliche Freiheit, so fragt es sich, ob etwa der Einzelne nominalistisch die Geschichte macht? Wo soll diese Individualistik und Atomistik, abgesehn von der Gebundenheit des Einzelnen in und durch die Gattung, ihre natürlichen Schranken haben? Dieses führt uns auf weitere Fragen. Wie verhält es sich mit dem Bösen in der Geschichte? Ist es für die Entwicklung nicht als Hebel nothwendig? Wird diese Entwicklung diejenigen Misbildungen in ihrem weiteren Verlaufe selbst wieder aufheben, welche in ihr hervorgetreten sind? Wird der gesellschaftliche Gesammtkörper gewisse krankhafte Erscheinungen wiederum resorbiren und somit ausgleichen? Wird er die Verluste ersetzen, den Ausfall decken, die Lücken füllen können? Wird er störende Eingriffe selbst entfernen, und nach Zeiten der Abspannung durch neues Ordnen seiner Elemente neue Spannung und neue Kräfte eintreten lassen? Wird er trotz aller Stockungen in die Bahnen stetiger Fortbildung selbstthätig immer wieder einzulenken im Stande sein? Oder bedarf es dazu des Eingreifens eines ausserhalb der Geschichtsbewegung stehenden Willens? Ist dieser Wille, den man von Aussen her wirken lässt, nicht vielleicht die Macht des als Innerlichkeit der Dinge arbeitenden Unbewussten? Stellt dieser Gesammtwille zu rechter Zeit die originalen Gestalten, die genialen Köpfe auf den Schauplatz, um neue Weltalter anzukündigen und heraufzuführen? Oder sind diese Erscheinungen, welche den regelmässigen Gang der Bewegung unterbrechen, dennoch auf eine jenseitige bewusste Kraft und eine vielleicht persönliche Weisheit zurückzuführen? Gibt es also ausser der geschichtlichen Selbstbewegung noch eine göttliche Weltregierung?

Damit erst stehen wir an der tiefsten der Fragen, welche eine Philosophie der Geschichte zu lösen hat, wie Bona Meyer neulich treffend zeigte. Die Philosophie der Geschichte wird so dazu angethan erscheinen können, „der Mittelpunkt der grossen Discussionen zu werden, welche im Gesammtleben der Wissenschaften die nächste bedeutende Wendung bezeichnen werden." —

Der Geschichtsphilosophie ist damit Aufgabe und Aussicht von besonderem Gewicht gestellt. Letzteres wird man ihr desto mehr einräumen, je mehr man geneigt ist, zu glauben, die Menschheit sei recht vorgerückten Alters. Allerdings, die Menschheit muss bei Jahren sein, wenn sie systematisch über sich selbst zu philosophiren beginnt.

Und doch ist die Geschichtsphilosophie als Versuch, die Menschheit in System und unter Dach und Fach zu bringen, so äusserst jung!

Aber freilich, sie ist jung nur eben in dieser Form, als die systematische Reconstruction des Lebensganges der Menschheit. Denn sie war längst da, ehe Voltaire ihren Namen in die gelehrte Welt rief. Sie war auch schon lange vor Vico da. Sie lag aber in den Schriftthümern der Bildungsvölker eingesprengt wie Erz im tauben Gestein. Sie lag in den wunderlichsten Bildungen verhüllt, wie Edelmetalle mit Schwefel vererzt zu Tage kommen. Es gilt, die edlen Stufen und Stücke aus den geschichteten und ungeschichteten Massen zu lösen, und sie zusammenzufügen. Es gilt, sie neben die entwickelteren und geschlossenen geschichtsphilosophischen Systeme zu halten, um, so weit es jetzt überhaupt schon möglich ist, ein Bild dessen zu gewinnen, was man über Gang und Geschicke der Menschheit von Alters her dachte. Es kann sich dann ergeben, inwiefern dieses Denken in sich einig ist und — was es leistet.

Die vorliegende Arbeit hat also die Aufgabe, in diesem Sinn zu zeigen, was bisher für eine Philosophie der Geschichte unter den gebildeten Völkern gethan sei. Wir werden eine Fülle von Gedanken in jeder Form durch die Jahrhunderte hindurchlaufend finden. Von welchen Gesichtspunkten aus haben wir die Masse dieses Materials zu ordnen?

Die Theilung nach Völkern kann, wie wir bei Flint sehen, etwas Störendes haben. Sie zerreisst das Ganze des Zuges dieser flüchtig auftauchenden und endlich erst eingehend zurechtgestellten Gedanken über die Bewegung der Menschheit, wie er durch die Kulturvölker hindurchgeht. Sie sprengt die Linie der Entwicklung. Es fragt sich also, ob der Stoff nach inneren Bestimmungen sich gliedern lasse. Und so möchte es in der That sein. Denn es geht den Wissenschaften wie der Menschheit überhaupt. Sie taucht, in jedem ihrer bedeutenderen Völker, aus der Gebundenheit in's Gottesbewusstsein immer erst allmählich auf, um dann durch Zeitalter hindurch, in denen die Ideen des Menschlichen vorwiegen, bei solchen anzukommen, wo die Wissenschaften des Natürlichen im Vordergrund stehen. So begegnet es uns auch in der Reihe der Auffassungen und Standpunkte, von denen aus wir die allgemeine Geschichte behandelt sehen. Immer zuerst wird die Geschichte unter theologische Gesichtspunkte gebracht. Sie ist Erzeugniss der Gottheit. So in der antiken, so im Beginn der christlichen Welt. Dann kommt, mit der Renaissance zuerst, der humanistische Gedanke. Er schliesst wissenschaftlich mit dem philosophischen Idealismus ab, und schafft praktisch die „Gesellschaft". Die Geschichte ist Erzeugniss der Menschen. Endlich erscheint die natürliche Anschauung. Die Natur-Wissenschaften führen die materialistischen Gedanken ein. Sie beherrschen nicht ohne Widerspruch, aber sie beherrschen eine Zeit lang wenigstens das öffentliche Leben. Wenden wir sie für unsere Wissenschaft an, so sagen sie: Die Geschichte ist Erzeugniss der Natur. — Wir können jene erste Periode unter das Zeichen: Gott, die zweite unter die Bezeichnung: Mensch, die dritte unter diejenige: Natur — bringen. So bewegt die Philosophie der Geschichte sich vom theistischen durch den humanistischen nach dem materialistischen Standpunkt herab. Das heisst, es lösen für diese Philosophie drei Gesichtspunkte einander ab, der theologische, der anthropologische, der physiologische Gesichtspunkt, von denen aus man die Geschichte zu verstehen sucht.

Erläutern wir das. Denken wir uns vor ein Werk der Baukunst gestellt. Auch hier wird von verschiedenen Vor-

aussetzungen aus an das Verständniss des Werkes gegangen werden. Einige erklären vielleicht das Ganze wie von Oben her. Sie sehen in Allem nur den Künstler. Sie sehen, wie dieser nur seine Zwecke verfolgt. Andere werden vom Meister gänzlich absehen. Sie sehn nur auf Art, Gefüge und Wirkung des Werks. Sie finden die Theile, finden die Summe der einzelnen Werkstücke im Zusammenwirken bemerkenswerth. Oder wenn sie im Ganzen eine Idee verkörpert erblicken, so hat eine bewusstlos bildende Macht gewaltet, welche die Stücke spielend verwandte. Wieder andere endlich bewundern am Werke nur den Stoff, der die Kraft zu Allem sein soll. —

Dieselben Anschauungsweisen nun finden wir für die Beurtheilung des wunderbaren Gefüges der in mannigfaltigster Gliederung der baulichen Theile emporstrebenden Völkerwelt nacheinander verwendet. So wird denn die Vertheilung des Stoffs in diese drei Abtheilungen, deren jede eine jener Anschauungsformen umfasst, der Sache selbst entnommen erscheinen müssen. Es versteht sich dabei von selbst, dass mit dieser Dreitheilung die Geschichte der Geschichtsauffassung nicht stillgestellt werden soll und die Weltgeschichte auch nicht. Reichen die drei Perioden der Geschichtsbetrachtung thatsächlich vom Beginn der bekannten Geschichte bis auf unsere Zeit, sich einander ablösend, so ist es doch gänzlich freigelassen, anzunehmen, dass dieser Ablauf, von vorn wieder beginnend, sich unendlich oft wiederhole. Es soll hier darüber eben Nichts ausgesagt sein. Es versteht sich dabei ferner von selbst, dass von diesen Perioden die eine auch neben der anderen herläuft, sich unter ihr vielleicht noch lange fortschiebt, oder abwehrend neben ihr stehn bleibt. Im Wesentlichen ist jede derselben von einer scharf gezeichneten, das öffentliche Leben bestimmenden Anschauungsweise entscheidend beherrscht.

Erste Abtheilung.

Wir befinden uns mit dieser Abtheilung im Gebiete der theologischen Geschichtsauffassung. Vom Meister aus wird das Werk betrachtet: Nur weil durch ihn, weil für ihn und seine Zwecke geschaffen, erscheint es von Werth. Die Mannigfaltigkeit der erscheinenden Dinge ist nicht für sich, sie ist nur in, zu und für das Göttliche vorhanden. Halten wir aber diese starke Bezogenheit der geschichtlichen Vorgänge auf das Göttliche als Ursache und Zweck fest, so werden innerhalb derselben die Völker verschiedene Weisen der Auffassung frei haben.

Die Völker nämlich werden entweder nur auf sich selbst sehn, und auf sich Alles beziehen, oder sie werden sich im Verhältniss zu Anderen, in Gemeinschaft mit ihnen, betrachten, oder endlich, sie werden sich nur als Theile eines Ganzen, nur als Werkzeuge verstehn, wodurch der höhere Gedanke und Zweck sich vollziehe. Damit haben wir die territoriale, die pragmatische und die teleologische Geschichtsbetrachtung gezeichnet. Die territoriale finden wir im Morgenland. Die pragmatische Anschauung, welche Völker und Begebenheiten in ihren gegenseitigen Beziehungen darstellt, zeigt uns die classische Welt. Die teleologische Auffassung geht erst mit dem Christenthum den Völkern auf.

So ergeben sich für unsere Darstellung drei natürliche Abschnitte. Der erste wird uns das Morgenland und seine Geschichtsauffassung vorführen. Der zweite zeigt uns dann, was die classischen Völker des Abendlands über Geschichte etwa dachten. Der dritte Abschnitt wird das Christenthum in seiner Arbeit für Philosophie der Geschichte zeigen müssen. Wir werden indess die beiden ersten dieser Abschnitte in einen zusammenfassen. Es wird sich nämlich ergeben, dass

wir die dort gemeinsam uns entgegentretende vorchristliche Geschichtsauffassung unter dieselbe höhere Gleichung bringen können. Ihre Figur ist der Kreis.

Erster Abschnitt.

Schon die territoriale Gebundenheit morgenländischer Völker machte eine eigentliche Geschichtschreibung unmöglich. Wir haben statt dessen die Trockenheit der Reichs-Annalen und Dynastien-Reihen. Jedes Volk hält sich für das Volk der Mitte, und ist geneigt, sich in chinesischer Selbstgenügsamkeit zu verherrlichen. Der Begriff einer Menschheit ausser ihm, einer Entwicklung neben ihm, fehlt. Es fehlt damit die Höhe eines Standpunkts über den Dingen. Es fehlen die Mittel für Vergleichung und das allgemeine Urtheil. Die chinesischen Regententafeln, die Kaiserreden, die Hofgebräuche, feierlich auf Tafeln von Bambusholz geritzt, sind vom himmlischen Reich völlig befriedigt. Auch die Sprache jener Cylinder-Inschriften, um deren Entzifferung Oppert sich so wesentliche Verdienste erwarb, der Ton der assyrischen Denkmäler überhaupt ist der eines angemessenen Selbstbewusstseins. Der König ist immer „der König von Babylon, der höchste Herrscher, der den Nebo erhebt, der Erlöser". Die Nachbarländer sind Staub vor seinen Füssen. Diese Länder haben in seinen Augen weder Namen, noch Geschichte. So trocknet auch die Geschichte der Sieger zur Hofchronik ein. Zugleich sehen wir, wie die Gebundenheit an den Gestirndienst das Denken bestimmt. Die Kreisbewegung wird Figur und Formel für die Weltentwicklung. Die chaldäisch-babylonischen Welt- und Dynastien-Cyclen, selbst die persischen Zeitmasse für Schöpfung und Geschichte der Menschheit, sie sind astronomisch entstanden. Sie zeigen die Abhängigkeit geschichtlichen Denkens vom Gestirnlauf und seinem grossen Rundgang. Das Denken ist den Astralgeistern unterthan. Man hat auf den

Untergang Ahrimans, auf den Sieg des Lichts für unsere Zwecke Werth legen wollen. Man hat einen Blick in die Zukunft, in eine wirkliche Geschichtsentwicklung darin zu finden gemeint. Jene Weltjahre sind die combinirten Sonnenjahre. Der Kreislauf der Anschauungen ist wesentlich nicht gesprengt. Höchstens einmal ein aufleuchtender, aus der Umgebung nicht zu erklärender Gedankenblitz, wie jener, den Plutarch aus dem Persischen anführt. Einst werde, so heisst es dort, nur ein Leben und eine Verfassung der gleichredenden Menschen sein.

Doch noch ein Weiteres kommt hinzu, um zu erklären, warum der Blick für geschichtlichen Fortschritt nicht aufging.

Eignen wir uns einmal die jetzt ziemlich allgemein angenommene Eintheilung der Völker an. Wir finden dann in Indien die Süd-Arier. Im Gegensatz zu den nördlichen Ariern, den Völkern des heutigen Europa, den Völkern der Geschichte und der That, sind sie die Völker der Askese. Vom wirklichen Leben in Weltflucht abgewandt, versenken sie sich traumhaft in das All-Eine. In diesen weiten indischen Landschaften, den Gebieten der Philosophie der Veden, achtet man nicht auf den bunten Schein der Weltdinge. Die Seele des Weisen geht nicht darauf ein. Diese Seele ist vielmehr der reine Krystall, in welchem die Lichter der Weltvielheit sich spiegeln. Wie der Krystall, bleibt vom Wechsel der Dinge die Seele unberührt. Sie bleibt in Ruhe, diese Dinge sind nur Schein. Dieser Schein wird in Brama wieder verschwinden. Was mit diesem Schein aber sich begiebt, ist werthlos. Eine Geschichte der Welt hat keine Bedeutung. Welt und Geschichte sind kreisender Schein. Nun, dann ist es nicht der Mühe werth, zu forschen, ob dieser Schein sich bewege, und ob diese Bewegung eine fortschreitende sei.

Vielleicht liegt nur im Buddhismus ein auch für uns zu beachtender Fortschritt. Denn er wendet sich an die aus den Kasten Ausgestossenen, er wendet sich demgemäss ebenso an die Völker überhaupt. Ein Gefühl für Verbrüderung der Menschheit treibt ihn in die Weite. Daher seine Fortschritte von den Gebirgen Ceylon's bis zu den Steppen der Samojeden. Aber wer hat die Litteratur der Buddhisten durchforcht! Der

in Peking gedruckte Kandschur allein zählt bekanntlich 108 Folianten. Die Buriäten geben, wie Max Müller uns erzählt, für ein Exemplar 7000 Ochsen. Vielleicht reizt das unsere Gelehrten zu eifrigeren Bemühungen. Und vielleicht beschenken sie uns dann mit einer tibetanischen Philosophie der Geschichte. Einstweilen müssen wir für die morgenländische Welt darauf verzichten. Und deshalb sind wir, wie man finden, aber hoffentlich uns danken wird, etwas sparsam in Herbeiführung von Material. Wir finden überall hier das geschichtliche Bewusstsein einfach im mythologischen versenkt. Wie spät es überhaupt aber erwachte, wie spät es zu jenen dürftigen Aufzeichnungen sich erhob, durch welche ein Volk zum geschichtlichen und geschichtlich zu bestimmenden erst wird, das zeigt uns Klapproth. Seine immer noch werthvollen Angaben setzen den Anfang der einheimischen gewissen Geschichte bei den Chinesen in das neunte, bei den Japanesen in das siebente, bei den Georgiern in das dritte, bei den Armeniern in das zweite Jahrhundert vor Christo u. s. w. Dieses genüge.

Sollen wir noch kurz an Aegypten erinnern? Wir finden eine völlig auf Sternkunde ruhende uralte Weisheit. Sie bindet auch die Schicksale der Menschenwelt in den grossen, immer wieder neu anhebenden Kreisgang der Gestirne. Die sichtbare Welt geht in Feuer unter. Aber dem Phönix gleich steigt sie neu daraus wieder empor. Damit ist der Umlauf gezeichnet. Die Perioden des ägyptischen Weltjahres zu zeigen, hat für uns wenig Werth. Sie sind an Zahl dem des chaldäischen nicht sehr unähnlich. Dem Phtah gehören 30,000, den anderen Göttern 3,984, den Menschen und Halbgöttern nur 2,541 Jahre. Anders Manetho. Jedenfalls war man massvoller, als am Euphrat, wo es den Gelehrten auf einige Hundert Tausend Jahre für die Geschichte der Menschheit nicht ankam. Diese Geschichte, die Geschichte der lebendigen Menschen, tritt aber überhaupt hinter diejenige der todten zurück. Diese wandern dreitausend Jahr, gerade eine Hundsternsperiode, durch Thierleiber hindurch. Dann treten sie wieder in Menschenleiber ein. So ist die Geschichte, die sich auf dieser Erde abspielt, der kurze in das Erdlicht tretende, vom Erd-

licht beleuchtete Abschnitt des ungeheuren Rades, welches sich zum weitaus grössten Theil durch das Dunkel einer jenseitigen Welt schwingt.

Hiermit schon und unbefriedigt verlassen wir die Mannigfaltigkeit jener alten Kultur-Mittelpunkte Asiens. Für uns unübersehbar, einander ersetzend, sich verschiebend, sinken sie in ein Dämmerlicht zurück, welches aufzuhellen vielleicht niemals gelingen wird.

Man hat über jenen ninivitischen Metallschalen mit ägyptischen Schriftzeichen lange wie über Räthseln gesonnen. Diese Räthsel können für den Alterthumsforscher nicht grösser sein, als für uns diejenigen des wunderbaren Austausches der Völkersagen, in denen sich das Denken des Morgenlands über die Zeiten und Bahnen spiegelt, welche die Götter den Menschen der Erde vorzeichneten.

Denn diese rein theologische Anschauung ist nun einmal die des Morgenlands. So tritt sie später in's Abendland ein. Es ist diese Weisheit, welche im Koran laut wird. Dort gibt in der fünften Sure Gott jedem Volke „ein Gesetz und einen offenen Weg. Wenn Gott es gewollt hätte, so hätte er aus allen nur ein Volk gemacht; so aber hat er Euch durch verschiedene Gesetze von einander unterschieden, um eines jeden Gehorsam zu prüfen. Wetteifert darum in guten Werken mit einander, denn zu Gott werdet Ihr alle zurückkehren, und dann wird er Euch aufklären, worüber Ihr uneinig waret". Dieselbe Rückkehr der Völker zu Gott, der ihr Ausgang und ihr Ziel sei, feiert Ibnol Faridh. Nach ihm sind Weltall und Weltgeschichte eine einzige Handlung Gottes. —

Mit diesen Andeutungen verlassen wir die Länder des Morgens in ihrer territorialen Gebundenheit, und wenden uns zu einer belebteren Welt.

Die reiche Küstenentwicklung, welche das Mittelmeer umsäumt, schuf in mannigfaltigeren Beziehungen der Völker ein buntes geschichtliches Leben. Wo an die Stelle unzugänglicher Ländermassen vielgliedriges Eiland und bewegte

Inselflur treten, dort wird auch eine bewegtere Anschauung von der Geschichte der Völker. Der lebendige Wechselverkehr der vielen lehrt thatsächlich, dass die Geschichte Ergebniss der Völkerbeziehungen sei. Die Anschauung wird pragmatisch. Das starre Territoriale ist überwunden. Der Blick geht vergleichend über eine Vielheit der Völkergestalten. Er ist geweitet, wenn auch Alles ihm in den Knien der Götter liegt. Denn wir sind noch in der Zeit theologischer Betrachtung der Geschichte.

Ohne Zweifel gehören Hesiods Weltalter hierher. Mit der Zeit des goldenen Geschlechts beginnen sie. Göttergleich lebt's mit stets unsorgsamer Seele. Darauf folgt die Schaar des silbernen Volks, unmündig, ohne Mass in finsterm Sinn, den Göttern nicht dienend. Deshalb rafft der Kronide ergrimmt sie hinweg. Jetzt erscheint das eherne Zeitalter. Mit ehernen Waffen, in ehernen Häusern, in ehernem Trotz würgen sich die ehernen Männer und sinken zum Hades. Das vierte Weltalter umfasst ein edleres Geschlecht, ein Geschlecht der Halbgötter. Sie stritten vor Theben und Troja, und leben nun auf der Seligen Inseln. Hier gab ihnen der allwaltende Vater der Götter, bei des Okeanos strudelnder Tiefe sorglos zu leben. Aber das fünfte Geschlecht der Menschen ist ein eisernes. In Gewaltthat, Neid, Ungehorsam lebt und stirbt es dahin. Falschheit und Trug zeichnen der Männer Schritte. Die Scham und das Recht sie fliehen zu den Göttern, der Kummer nur bleibt bei den Menschen zurück. — Das ist ein geschichtlicher Ueberblick. Das Auge allerdings ist einseitig rückwärts gewendet. Das aber ist's in der vorchristlichen Welt überhaupt. Es ist's, weil das goldene Zeitalter das der Götter ist, die auf Erden wandelten.

Wie bei Homer die Götter im Gewühl der Begebenheiten selbst erscheinen, so treten sie bei Herodot überall in den Vordergrund der Geschichte. Ihr Neid, ihre Rache machen die Dinge. So auch bei Xenophon. Beide sind darin Pindar und Aeschylos ähnlich. Die Menschen scharf zu zeichnen ist hier unnöthig, denn sie sind es im Grunde doch nicht, welche handeln. Die Götter thun es. Erst Sophokles verselbständigt den Menschen. Die Götter treten zurück, aber

sie bilden den mächtigen Hintergrund. Es ist wahr, auch Thukydides erklärt die Begebenheit im Einzelnen aus der Art der menschlichen Natur im Allgemeinen. Diese Natur erzeugt, so lange sie die alte bleibt, überall dieselben Thaten. Ewig widerspricht sie dem Gesetz, ewig stellt sie unbesiegbar ihre Forderungen. Sie wird immer Aehnliches erzeugen, und die Zukunft wird dasselbe Schauspiel bieten wie die Vergangenheit. Und insofern sucht Thukydides geschichtlich zu verstehen. Er erkennt eine Nothwendigkeit im Gange der Dinge. Sie vollzieht sich durch die grösste Mannigfaltigkeit zusammengreifender Mittel und Anlässe. Aber hinter Allem stehen die waltenden Götter. Und dies ist die Höhe griechischer Geschichtschreibung.

Bei Plato bildet sich eine Anschauung von der nothwendigen Abwandlung geschichtlicher Gesellschaftsformen, welche auf psychologischem Grunde ruht und deshalb von Bedeutung ist. Die dreifache Erweisung des Seelenlebens, in Mässigkeit, Tapferkeit, Weisheit zeigt sich in drei Arten der Menschen. Je nach dem Vorwiegen dieser oder jener werden die Formen des Staats sich ändern. Es wird die Timokratie etwa beginnen; die Oligarchie wird folgen. Sie wird von der Demokratie abgelöst werden, und diese muss in die Tyrannis auslaufen. Ob dann für die Republik neue Aussichten sich eröffnen, es bleibt Plato fraglich. — Niemand wird die Wichtigkeit solcher Betrachtungen über nothwendige Stufen innerhalb des Völkerlebens verkennen. Wie umfassend aber eine Philosophie der Geschichte bei den Griechen überhaupt sich hätte gestalten können, wir sehen es in der Verzichtleistung Plato's. „Wir, — so heisst es im Phädon, — die wir vom Phasis bis zu den Säulen des Herkules wohnen, haben nur einen kleinen Theil der Erde inne, in dem wir uns, wie um einen Sumpf Ameisen oder Frösche, um das Meer angesiedelt haben". Eine Kultur, welche auf das Becken des Mittelmeers beschränkt ist, in dieser Beschränkung sich gehalten weiss, wird den Blick über die Weite einer Völkerwelt nicht wagen. Ihre Fülle wird fremd gegenüber stehen. Birgt doch diese Fremde nur Barbaren, welche zum Dienen geboren sind.

Auch Aristoteles, welcher die Sklaverei gleichfalls nothwendig findet, gibt zuweilen einen Ueberblick. Er bringt dann dabei die Himmelsgegend in Anschlag. „Die Völkerschaften in den kalten Gegenden im Norden Europa's sind zwar voll von Muth, aber an Denkkraft und Kunstfähigkeit leiden sie Mangel; daher bleiben sie zwar mehr frei, aber sie haben kein Staatsleben, und können nicht über die ihnen zunächst Wohnenden herrschen. Die Völkerschaften aber in Asien haben zwar Denkkraft und Kunstfähigkeit, aber sie sind muthlos und hören darum nicht auf, beherrscht zu werden und in Knechtschaft zu sein. Der hellenische Stamm aber hat, sowie die Lage seiner Wohnsitze die Mitte hält, an beiden Theil; er ist muthig, und hat Denkkraft. Daher ist er auch fortwährend frei, nimmt mit Vorliebe am Staatsleben Theil, und vermag über alle zu herrschen". Das übrigens bedarf hier kaum der Erwähnung, dass Aristoteles in der That die Grundlagen einer Wissenschaft von den Bedingungen staatlichen und bürgerlichen Lebens völlig gelegt hat. Er hat also dasjenige zum Gegenstande der Untersuchung bereits gemacht, was die heutige Sociologie bearbeitet. Nur dass seine Politik, welche die Anordnung und Verfassung der Staaten, die Wirkung der verschiedenen Theile der Gesellschaft für das Ganze, endlich die Erziehung für diese Theile, eingehend bestimmt, doch immer nur sociale Statik bleibt. Es fehlt ihr der Gedanke der geschichtlichen Bewegung und Entwicklung.

Damit könnten wir auch den Boden Griechenlands verlassen.

Doch betreten wir noch einmal, an der Hand von Curtius etwa, der sie so meisterhaft schildert, die Ebene von Athen. Hier las am Fest der Panathenäen Herodot seine Geschichte. So dürfen auch wir ihn den Vater der Geschichte nennen. Wie möchten wir die Thatkraft verkennen, mit welcher er in weitem Bogen von Aegypten bis zu den Skythen eine Welt von Völkern aufschloss! Wir werden Nachrichten, die er bringt, bezweifeln können. Aber nicht zu leugnen werden wir vermögen, dass hier erst ein Eingehen auf Art und Thaten der Völker entgegentritt, wie das ganze

Morgenland sie nicht kennt. Hier erst erscheint die Vielheit des Stoffs, welcher zur Vergleichung auffordert, und zuletzt die Einheit des Gesichtspunkts fordern wird. Hier erst entsteht Völkergeschichte mit der Mannigfaltigkeit gegenseitiger Beziehungen. Sie ist in die Göttergeschichte noch versenkt, sie ist rückwärts gebunden, sie ist kreislinigt in sich geschlossen, sie kennt das Vorwärts der Entfaltung nicht. Das ist wahr. Aber sie ist Völkergeschichte, wie sie erst vorhanden sein muss, ehe die Speculation sie zum Vorwurf nehmen kann.

Und diese Speculation regte sich doch schon bei Thukydides, dem Athener. Hier treten die Begebenheiten als Ergebnisse der Nothwendigkeit und Freiheit auf. Hier erscheint in der Enthüllung der die Handlung leitenden Grundsätze schon eine Metaphysik der Geschichte. Hier kommt schon mehr in Betracht, als der Pragmatismus der Dinge. Alles natürlich in den Schranken, die der griechischen Welt gezogen sind. „So begegnen wir — sagt Sauppe — überall bei Dichtern und Prosaikern Aeusserungen, dass Hellenen mit Barbaren niemals Freundschaft schliessen könnten."

Blicken wir nur noch kurz auf Rom.

Mit Fasten und Annalen beginnt die Geschichtschreibung Rom's. Kaum bemächtigt sich die Kunst der Stoffe, so treten die eigenthümlichen Gefahren ein, an denen die Geschichtschreibung des Alterthums überhaupt leidet. Mehr, als anderswo wird hier das Interesse des Staats der Unbefangenheit des Blicks gefährlich. „Die patriotische Fälschung erfüllt die gesammte Annalistik" — sagt Nissen von den geschichtlichen Arbeiten der Republik. Was sollen wir von denen des Kaiserthums sagen? Aber diese Betrachtung liegt ausser unserer Aufgabe. Wir haben hier nur von den natürlichen Grenzen Kenntniss zu nehmen, welche das freie Urtheil über die Geschichte der Völker fest umschlossen hielten, und den selbstlosen Blick unmöglich machten. Die kaiserlichen Hortationes ad philosophiam änderten nichts, da Sinn für Philosophie nicht vorhanden war. Man konnte nicht so leicht Systeme haben, die sich wie die neue Akademie rhetorisch und advocatisch benutzen liessen. Nirgends finden wir die Bedin-

gungen für etwas wie Philosophie der Geschichte, wenn wir auch bei Sallust wirkliche Kunst der Geschichte finden

Es ist wahr, man hat im Augurn-Wesen, welches seine Wurzeln offenbar in der etruskischen Vorzeit hat, Schöpfungs- und Menschheits-Cyklen gefunden. Man hat hier die sechs Jahrtausend der Menschenwelt entdeckt. Acht Generationen, deren jede 750 Jahre umfasst, lösen einander ab. Jede neue Epoche ist durch Katastrophen eingeleitet. Aber diese weiten Gedanken blitzen nur geheimnissvoll, wie von Jenseits her, über die römische Welt empor. Solche Ahnungen sind wie aus unbekanntem Hintergrunde über den Völkern ausgespannt. Sie gehören keinem einzelnen. Sie sind Mitgift aller. Das ist auch das goldene Zeitalter Saturns, welches rückwärts gewendet auch die römischen Dichter feiern.

Zu erwähnen dagegen ist, dass Florus seinem Abriss der römischen Geschichte die Eintheilung nach den vier Altersstufen gibt. Denn er betrachtet sein Volk wie einen einzelnen Menschen. Es hat deshalb: „infantia, adolescentia, juventus, senectus". Aehnlich liebte Seneca die Geschichte der Stadt zu theilen. Was Cicero in den Tusculanen über den Standpunkt seines Antiochus von Ascalon erzählt, mag hier ebenso übergangen werden, als jene kleineren Züge aus der Litterargeschichte, welche nicht schwer zu sammeln sind, und welche das Gehege der Gesammtanschauung der Zeit durchbrechen. Ebendeshalb ist's nicht nöthig, sie zu beachten. Zur Beachtung empfehlen sich uns deshalb auch nicht die Apokalyptik, nicht die vier Monarchien im dritten Buch der Sibyllinen, welches Hilgenfeld um 140 vor der christlichen Zeitrechnung setzt. Denn wir haben es hier mit der antiken Weltanschauung als solcher zu thun.

Wir sehen auch ab von der Mischung der Völker und Götterdienste zur Zeit des Zerfalls der Staaten rings um das Mittelmeer. Wir müssten sonst des Neuplatismus in erster Linie gedenken. Streifen wir indess seine Mantik, seine abenteuerliche Magie ab, so wandelt er völlig innerhalb der Schranken der alten Welt. Jedes Menschenleben ist ihm ein ganz neuer Anfang. Es ist eine spröde Monade, welches seine eigene Geschichte für sich hat. Diese Geschichte nur

hat ein Ziel, nicht die Geschichte der Welt überhaupt. Die Weltgeschichte ist ewiger Kreislauf.

Das war's, wovon wir ausgingen. Die Naturgebundenheit der vorchristlichen Völker hat die Anschauung eines Fortschritts der Menschheitsgeschichte nicht gewonnen. Sie kennt die Geschichtsbewegung, wo von einer solchen wirklich die Rede ist, nur in der Form einer in sich selbst zurücklaufenden.

Beachten allerdings müssen wir die Apokalyptik, wo ein ganzes Volk ihr Träger ist. Dies Volk wird dann zum folgenden Abschnitt hinüber leiten. Was wir im Auge haben, ist das jüdische Volk. Es ist das Räthsel der Völkerwelt.

In seinen Messias-Erwartungen zeigt es eine nicht mehr rückwärts, sondern lebendig vorwärts gewendete Prophetie. Eine wunderbare Erscheinung, aus den vorhandenen Mitteln der Geschichtschreibung nicht zu erklären! Dieses Volk steht, wie treffend gesagt ist, wie das einzig wache und nüchterne unter trunkenen und taumelnden. Bei ihm sehen wir den Bann gesprengt, in welchem die gesammte heidnische Welt mit ihrem geschichtlichen Denken gefangen ist. Die Teleologie der Anschauung tritt hier mit einem Schlage hervor. Und der Blick dieser Propheten geht nicht nur auf den Messias, er geht vorwärts bis zum Weltende, mit welchem die der Geschichte eingestreuten Gedanken des Heils erst zum Siege gelangen. Die Spitze dieses Weissagens liegt vielleicht in Daniel (c. 2). Bei ihm finden wir jenes Monarchien-Bild, welches soweit hinaus das Grundgesetz für die Behandlung der Weltgeschichte blieb. Es sind vier Monarchien, welche den Gang der Völker bezeichnen. Die assyrische beginnt, die persische, die griechisch-alexandrinische folgen. Die römische schliesst ab. Sie soll dauern, bis der mystische Stein, vom Berge rollend, Alles zertrümmert.

Es ist nicht unsere Aufgabe, mit Renan hier zu rechten, der die Kultur des jüdischen Volks auf „einen monotheistischen Instinct“ zurückführt, welcher ihm nur Zeichen eines niederen Grades geistiger Bildung ist. Wir haben hier nur festzustellen, dass jene prophetischen Blicke wunderbar und

weltumspannend sind. Aus dem, was die Völker der Erde uns bieten, erklären sie sich nicht.

Zweiter Abschnitt.

Das Leben der alten Völker ging auf im Leben für den Staat. Damit war Volk gegen Volk gestellt. Damit war für jedes Volk die Pflicht gegeben, sich in dieser Gestaltung als Staat: der Barbaren zu erwehren. Die Vielheit der Völker erscheint als blosse Sammlung an sich spröder Einzelner.

Da tritt die Kirche ein und stellt sich neben den Staat. Sie verbindet die Staaten. Sie schafft die Sammlung zu einer Einheit um. Vom Grundgedanken, der Einheit des Geschlechts, aus ist sie es, welche die Völker überbaut. Sie „öffnet die Pforten der Geschichte der ganzen Menschheit von religiöser Seite". Diese Geschichte, als dargestellte Beziehung und Bewegung der Vielheit der Völker, aber wird jetzt die teleologische. Denn sie macht die Einzelnen, Menschen und Völker, zu Gliedern einer Einheit, zu Mitteln, durch welche diese Einheit sich durchsetzt und darstellt.

Jetzt erst kann deshalb die philosophische Betrachtung der Weltgeschichte sich entwickeln. Jetzt erst ist eine Philosophie der Geschichte der Menschheit möglich. Denn ein Wort tritt jetzt erst hervor, welches, wie Max Müller sagt: „nimmer die Lippen des Socrates, noch des Plato, noch des Aristoteles überschritten hat, die Menschheit." (Ess. 1869 II. S. 5).

Treten wir noch einmal auf den Boden von Hellas. Treten wir neben die Philosophen, welche sich auf dem Areopag von Athen um den Redner aus Tarsus drängen. Was hören sie? Sie staunen einen alles Bisherige überragenden Gedanken an. Sie hören das Wort: Menschheit.

Hiermit ist die Bedeutung jener Rede des Apostels Paulus schon gezeichnet. Sie ist nicht nur ein einfach welt-

geschichtliches Ereigniss, sie ist ein Ereigniss für die Philosophie der Geschichte. Sie wird gehalten in der Stadt, in welcher, wie wir sahen, am Fest der Panathenäen ein Herodot las, in welcher Thukydides verstanden wurde. Sie wird gehalten im Anschaun der hehren Akropolis und der Welt der alten Götter von Marmor und Elfenbein, im Brennpunkt der Bildung der alten Welt. So verkündet sie eine neue Geschichts-Anschauung. Sie ist nicht nur Proclamation der neuen Gedanken, für welche Europa erobert werden soll, sie ist Proclamation zugleich derjenigen Grundlagen, auf denen dieses Europa, zunächst einmal Führerin der Bildung des Erdbodens, eine Geschichte der Menschheit bauen soll. Verweilen wir einen Augenblick hierbei, so werden wir die Geschichtsbetrachtung dieses ganzen Abschnitts gezeichnet haben.

Denn mit fester Hand zeichnet Paulus alle wesentlichen Grundlinien für eine christliche Geschichtsphilosophie. Wir finden die Idee der Menschheit als Einheit in dem einen ausserweltlichen Schöpfer, der die Welt geschaffen, a priori begründet, also vorgeschichtlich gefunden. Damit ist ein fester Standpunkt ausserhalb und über der zu betrachtenden geschichtlichen Bewegung gewonnen; damit ist der Gedanke der Einheit erst gesichert. Das Geschlecht wird als eins, als Ganzes über die Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen, über die an sich unverständliche Völkervielheit, emporgehoben. Der künstlerische Gedanke ist gefunden. Er ist der Darstellung des Kunstwerks selbst vom Apostel vorausgeschickt. Aber die Geschichte, steht sie als Kunstwerk vor seinem Auge, erhält durch ihn nicht nur den Schimmer der Idee, der sich von Oben her darüber ergoss. Die Geschichte erhält eigenen Werth. Denn das Geschlecht der Menschen ist göttlicher Art. So besteht das sich entfaltende Gebild der Völkerwelt aus dem denkbar edelsten Stoff. Und dieser Stoff erhält unter der Hand des Apostels nun Form. Ist die Geschichtsbewegung für die heidnische Anschauung überhaupt eine ungemessen und planlos ausgegossene, so wird sie nun begrenzt. Sie erhält Anfang und Schluss. Ihren Anfang nimmt die Geschichte aus dem einen Blut. Denn Gott hat gemacht, dass

„von einem Blut aller Menschen Geschlechter auf dem ganzen Erdboden wohnen". Ihren Abschluss hat die Geschichte an dem einen Tag. Denn Gott hat „einen Tag gesetzt, auf welchem er richten will den Kreis des Erdbodens mit Gerechtigkeit". Mit jenem Anfang durchbricht der Apostel plötzlich die Kreise aller hergebrachten Vorstellungen der antiken Welt. Diese wissen nur von erdgebornen, eigengewachsenen, autochthonen Völkern. Statt der unzusammenhängenden Stücke, wie jenes Leibes, der über das öde Felseneiland zerstreut wurde, erhalten wir in den Völkern nun die Glieder eines lebendigen Ganzen. Die Menschheit wird eine Familie, wird blutsverwandt. So der Anfang der Geschichte. Mit dem Schluss aber, dem Gerichtstag, wirft der Apostel ebenso unerwartet die Riegel zurück, welche den alten Völkern den Blick in die Zukunft wehrten. Dieser Blick ruhte einseitig in der Vergangenheit und den goldnen Zeitaltern. Es fehlte jeder Zielpunkt. Nun ist er gegeben. Das Auge kann dem Tag entgegen sich wenden, an welchem eine sittliche Weltordnung hervortritt, an welchem alles Dasjenige von „Gerechtigkeit" erscheint, was nur jemals dichtende Platoniker ersehnen konnten. Zwischen diesen Einheitspunkten, zwischen jenem Anfang und diesem Schluss, nun lässt der Apostel die sinnvolle Vielheit der Völker sich entfalten. Sie breiten sich aus in Raum und Zeit, beides von Gott geformt und bestimmt. Denn er hat „Ziel gesetzt, zuvor versehen, wie lange und weit sie wohnen sollen". Hier finden wir die natürliche Grundlage gegeben, hier die Werkstatt bereitet, innerhalb derer die Völker ihre Thätigkeit, jedes in seiner Gemarkung, entwickeln sollen. Zugleich ist der Rhythmus angedeutet, nach welchem die Gesammtentwicklung sich bewegen wird. Diese aber ist nun unter den Zweckbegriff gestellt. Die Vielheit ist von Gott zugelassen, und Raum und Zeit ist ihr gelassen. Die Entwicklung, für welche die Theilung nothwendig ist, ist also gewollt. Aber wozu diese vielen Völker? Dass sie, sagt der Apostel, „den Herrn suchen sollten, ob sie doch ihn fühlen und finden möchten". Dazu also die Mannigfaltigkeit der Wege, Aufgaben und Mittel. Der Zweck der Entwicklung führt auf Gott. Aber nicht ohne Weiteres

auf den ausserweltlichen Schöpfer. Die Entwicklung hat ihren Zweck nicht in einer Jenseitigkeit. Sie hat ihre Idee, ihren Massstab, ihr künstlerisches Gesetz in sich. Sie hat es in demjenigen, in welchem die Idee in sie eingesenkt, ihr Eigenthum geworden erscheint. Es ist der „eine Mann, in welchem Gott es beschlossen hat und jedermann vorhält den Glauben, nachdem er ihn hat von den Todten auferweckt". In ihm hat die Vielheit der Völker Zweck und Ziel, in ihm finden und erkennen sie sich. Jetzt erst wird die Vielheit als eine sinnvolle offenbar, jetzt erst tritt aus der Bewegung der Plan hervor. Der Anfang der Geschichte, das eine Blut, der Schluss der Geschichte, der eine Tag, begegnen sich in der Mitte der Geschichte, dem einen Mann, und finden hier ihre Erklärung. Das ganze rundet und schliesst sich genau und künstlerisch ab, ein in sich geschlossener, einheitlicher Gedanke.

In der That, wir dürfen nicht gering denken von der Kunst, mit welcher der christliche Apostel den weiten Stoff rhetorisch gefasst und geordnet hat. Aber weit grössere Bewunderung noch müssen wir der Höhe und Macht der Himmel und Erde umgreifenden Gedanken entgegentragen, in denen derselbe die Völker und Zeiten der Erde bis zum Ende überschaut, die Geschichte der Menschen als ein göttliches Kunstwerk erfasst, Grundplan und Aufriss einer jeden christlichen Philosophie der Geschichte entrollt.

Doch wir haben weiter zu eilen. Beachten wir also noch, was Johannes in der ihm zugeschriebenen bilderschweren Apokalypse giebt, was er im Chiliasmus der Kirche auf ihren Weg mitgiebt, und wie er aller Geschichte das bestimmte Ziel in der Wiederkunft ihres Meisters zeigt. — Es kommt nicht gegen die Macht der in sich gerundeten paulinischen Anschauung in Betracht, was Johannes schaut und malt. Aber es ist so wichtig, weil der Pessimismus der Anschauung, die Sehnsucht nach dem Gericht über die „Welt" und deren Untergang bezeichnend hervortreten.

In Clemens von Alexandrien liegen Elemente vor, welche einer höhern Geschichtsbetrachtung nur günstig sein konnten. Man denke nur an jene Keime zerstreuter und unentwickelter Wahrheit, welche rings in der Menschheit schlafen,

und von der Kirche nur zu sammeln sind. Verwendung finden diese Gedanken kaum.

Bis zum Weltende hin blickt Irenäus gern. Der letzte Tag kommt, wenn der letzte der sechs Schöpfungstage und Weltalter abgelaufen, die bestimmte Zahl der Menschen aber erfüllt ist, wenn die Geburten folglich aufhören. Dahin leitet der Logos, der auch den Heiden nicht fern ist, die vom Sündenfall aus aufwärts steigende Entwicklung. Ihr Ziel ist die Vereinigung Gottes mit der Welt durch den Menschen. Darin gipfelt die Geschichte. Aber das Wichtigste, welches der Bischof von Lyon uns bietet, es ist, dass er die Geschichte der Menschen nach den sechs Schöpfungstagen eingetheilt.

Für Tertullian sind die Altersstufen des menschlichen Lebens das Schema der Geschichte. Es ist wahr, wie Heinrich Ritter bemerkt, dass Tertullian die heidnische Kultur nicht beachtet. Es ist das von seinem Standpunkt erklärlich, und doppelt, da er den Gesichtspunkt der Erziehung anwendet. Er kann also die Ergebnisse höherer Leitung nur bei Kulturvölkern und besonders dem erwählten Volk finden und nachweisen. Auf dem ihm zugänglichen Gebiete aber bemerkt er wirklichen, nach den Altersstufen bemessenen Fortschritt. Er zeigt die Rohheit auf der Kindheitsstufe, zeigt, wie sie auf zweiter Stufe, dem Knabenalter, durch das Gesetz gebändigt wird. Der Erlöser führt zum Jünglingsalter. Die Zeit des heiligen Geistes stellt das Mannesalter der Menschheit dar, in welchem die Sünde in ihren Tiefen angegriffen wird. Von einem Greisenalter ist nicht die Rede. Die erwartete Wiederkunft des Herrn verwehrte es. Das Bedeutende ist, dass mit dieser Eintheilung die Menschheit als ein Mensch, als Einheit, nicht als Sammlung hingestellt ist, wie Tertullian dies auch ausdrücklich so genommen wissen will. Und das Beachtenswerthe ist, dass bei dem feurigen Presbyter, ebenso wie bei Irenäus, die Geschichte eigentlich des Endes wegen vorhanden ist. Und dieses ist das tausendjährige Reich der Herrschaft Christi mit den Gläubigen.

Die Teleologie der Anschauung verkörpert sich im Chiliasmus.

So finden wir es auch bei Cyprian. Die eigentlich kirch-

liche Eintheilung der Geschichte, diejenige nach den sechs Schöpfungstagen, tritt übrigens beim strengen Bischof von Karthago wieder hervor. Mit Christi Erscheinung ist nach ihm das sechste Jahrtausend seit Erschaffung der Welt grade zur Hälfte verflossen. Bald wird der Antichrist erscheinen, und das Millennium als Sabbath wird folgen. Ebenso theilt der gewandte Rhetor Lactantius, der christliche Cicero, ebenso Hilarius, der gelehrte Bischof von Poitiers.

Durch Hieronymus wurde nicht nur Eusebius dem Abendlande bekannt und der Sinn für Geschichte damit geweckt. Hieronymus führte auch jene Weissagung Daniel's von den vier Monarchien ein. Damit hat er die Idee geschichtlicher Entwicklung und damit hat er auf ein volles Jahrtausend dem grössten Theil der Geschichtschreiber Anleitung zu Formung und Gliederung ihres Stoffs gegeben. Die letzte Monarchie, welche den Erdkreis jetzt inne hat, ist die römische. Sie endigt mit dem Ende der Tage. Dies bleibt in der Folge die stehende Anschauung. Sie bleibt es oft auch dort, wo die sechs Schöpfungs- und Weltalter das Schema für den Geschichtsgang werden. Darin nur wich Orosius ab, dass er statt des persischen das karthagische Reich setzte. Dagegen billigte Augustin ausschliesslich die Auslegung Daniels, wie sie Hieronymus giebt.

Gehen wir jetzt zu Augustin, dem gelehrten Rhetor, der Säule der abendländischen Kirche, dem Bischof zu Hippo.

Zwei Staaten giebt's, sagt Augustin in seinem berühmten Werk: „De civitate Dei". Den Gottesstaat bilden die Menschen Gottes und die guten Engel. Den Erdstaat formen die bösen Geister und Menschen. In diesem herrscht die Selbstliebe bis zur Verachtung Gottes, in jenem die Liebe zu Gott bis zur Selbstverachtung. Der Gottesstaat, wie das böse Reich, sie sind schon in der Geisterwelt vorhanden. In Adam liegen, wie im Keim noch verschlossen, beide. Bald zeigen sie sich gemischt wie in der Vermischung der Engel Gottes und der Töchter der Menschen. Bald erscheinen sie geschieden, wie in der Sündfluth, wo der Gottesstaat in der Arche bewahrt wird. Nun breiten sich die zweiundsiebzig Völker über die Erde aus, die Grundlage der Weltstaaten. Wie nach

der Fluth das Haus Noah, so ist nach der Fluth der wilden Götterdienste das Haus Tharah's in Mesopotamien der Ansatzpunkt für Bildung der Gottesstadt in der Mitte der Völkerwelt. Die Stadt ist nicht auf Israel beschränkt, auch gottgefällige Heiden, wie Hiob, gehören zu ihr. Das Hebräische ist die Ursprache der Welt, aber alle Sprachen werden in der heiligen Stadt laut. Herrliches wird in ihr gepredigt. Ps. 86.

Durch das Gewirr der Völker zieht Augustin nun die Linie von Sem bis Abraham. In den Kindern der Verheissung und des Fleisches, Sarah's und Hagar's, haben wir wieder die beiden Staaten. Endlich treten die Reiche des Morgenlands vom Schauplatz zurück. Denn das Abendland soll in die Geschichte eintreten (P. I. lib. 5. c. 12). Nun kommt der Tag Rom's. Wegen seiner natürlichen Tugenden hat Rom aber auch verdient, diese Rolle zu spielen. Konnte es dagegen seine innere Unfreiheit niemals überwinden, so ist's, weil die blosse kriegerische Machtstellung die beständige innere Furcht zur Begleiterin hat (l. 4. c. 3). Wurde der Staat erhalten, so thaten es nicht die Götter, sondern Gott. Wie in Kain und Abel, so zeigt sich in Romulus und Remus die Kluft, welche irdischen und himmlischen Staat trennt. Den ersteren eröffnet dort wie hier der Mord. Gewalt bezeichnet den irdischen Staat und Rom. Alle Gewaltthaten vom Raub der Sabinerinnen an hat Augustin der Stadt vorzuhalten. Denn es gilt die Vertheidigung der Kirche gegen die Anklage, sie habe den Untergang Rom's verschuldet.

Erst im fünfzehnten Kapitel des neunten Buchs, nach dem Ueberblick über die heidnischen Kulte, die Eleusinischen Mysterien, den Dienst der grossen Göttermutter und die Weisheit Plato's, welcher den Propheten Jeremias auf seiner Reise unmöglich habe sprechen können, — wird der Eintritt Christi behandelt. Hier in der Mitte der Geschichte und an dieser Mitte zeigt sich, warum das Geschlecht der Menschen eine Einheit darstellen musste. Das Gefühl der Verwandtschaft verlangte es (P. II. l. 12. c. 21). Selbst die Verzerrungen innerhalb der Völkerwelt entscheiden nicht dagegen. Es mag Pygmäen, es mag ein Volk hundsköpfiger Menschen, es mag

solche mit einem Auge auf der Stirn oder auf den Schultern geben. Aber so wie einzelne misgestaltete Menschen unter den Menschen, so kann es auch misgestaltete Völker unter den Völkern geben. Es thut das der Einheit des Geschlechts keinen Eintrag (l. 16. c. 8). — Und nun eilt die Darstellung auf das Ende hin. Hier erst giebt Augustin zurückblickend die Eintheilung des Ganzen. Es ist diejenige nach den Schöpfungstagen. Der erste Tag der Geschichte reicht von Adam bis zur Fluth, der zweite bis auf Abraham. Von Abraham bis David, von David bis zur babylonischen Gefangenschaft, von dieser bis auf Christus — da haben wir den dritten, vierten und fünften Tag. Im sechsten steht die Kirche. Es folgt dann die Beschreibung der ersten und zweiten Auferstehung. Es folgt die siebte Weltzeit. Es ist der Tag der Ruhe Gottes und der Menschen nach der Auferstehung. Die Menschen Gottes werden nun den Gründer und Lenker (conditor et rector) des Reichs umringen. Die Bösen werden nun allein gelassen. Sie können keinen Staat mehr bilden. Dieser war ja überhaupt nur dadurch möglich, dass das Gottesreich die politischen Staaten durchdrang und die auseinanderstrebenden Massen binden half. Jetzt, wo Halt und Bildung fehlen, wird bei den Bösen Verwirrung ohne Ende sein. Auf der andern Seite offenbart sich die Herrlichkeit Gottes, sobald die Zahl der für die Gottesstadt Bestimmten voll sein wird. Aus dem Weltbrand steigt ein neuer, verklärter Weltbau empor. Das Thema des Ganzen der Geschichte könnte man, meint Augustin, in dem Wort der Vorrede an Marcellinus finden: „Gott widersteht den Hoffärtigen, aber den Demüthigen giebt er Gnade“. Die Ausführung aber, die Geschichte selbst, ist eine glänzende in Antithesen sich bewegende Rede. Die Hemmungen der geschichtlichen Bewegung sind mit eingerechnet, und planvoll für das Ganze verwendet. Dieses Ganze in seinem Gang durch die Jahrhunderte ist ein wahrhaft hohes und schönes Lied (pulcherrimum carmen ex quibusdam quasi antithetis l. 11. c. 18).

Hier ist der erste grosse und wissenschaftliche Versuch, die christliche Weltanschauung als Schlüssel für das Geheim-

niss der planlos wogenden Völkerwelt anzuwenden. Es ist Geschichtsphilosophie, entworfen vom Gedanken der Offenbarung aus und demjenigen der Einheit der Menschheit. Diese Einheit ist unter den neuen Gesichtspunkt eines Gottesreichs, und unter die Idee einer einheitlichen, durch die gesammte Geschichte hindurch fortlaufenden, und endlich abschliessenden Entwicklung gestellt. Der Grundgedanke freilich, welcher den Stoff zu beherrschen von Augustin bestimmt war, der Gegensatz von Gottes- und Welt-Staat, er zeigt sich so wenig kräftig, dass er von dem zudringenden Reichthum der Erwägungen auf Schritt und Tritt überwuchert wird. Der ganze erste Theil des Werks beschäftigt sich mit der Widerlegung der Feinde der Stadt Gottes. Die Trümmer Roms hatten alle Angriffe gegen die Kirche wachgerufen. Aber auch hiervon abgesehn, überwiegt beständig die gehäufte Schriftauslegung, und der Plan verschwindet unter der Darstellung und Bekämpfung der mannigfachen Mythologien und Philosopheme, mit denen die Kirche sich auseinanderzusetzen hatte. Und nicht nur vor der Menge zu bewältigenden Gedankenstoffs tritt jener Grundgedanke zurück. Er wird durch die Eintheilung der Geschichte nach den sechs Schöpfungstagen verdrängt. Es ist dies eine in die Sache hineingetragene Eintheilung, welche aus der Geschichte selbst nicht gewonnen ist, und welche mit jenem Grundgedanken von den zwei Staaten sich in Einklang zu setzen auch gar nicht versucht.

Dazu kommt sogar noch die Eintheilung nach den drei Lebensaltern. Dazu kommt ein weiterer Mangel. Der Gesichtspunkt, unter welchem Augustin die Völkerwelt überblickt, ist der des Gottesstaats. Für ihn ist Alles verwendet; er beherrscht das Feld in grosser Einseitigkeit. Indem die einzelnen Völker und Völker-Gruppen nur auf ihre directe Bedeutung für die himmlische Stadt hin angesehen werden, werden sie in ihrer eigentlichen Bedeutung gar nicht angesehn. Die Mannigfaltigkeit der Erscheinungen des Völkerlebens in ihrer Berechtigung, die Völkerindividuen in ihrer eigenthümlichen Gestaltung und Begabung, Werth und Leistung der Einzelnen für das Ganze — das Alles kommt nicht

in Betracht. Selbständigkeit und Werth des Irdischen an sich, es ist das noch völlig verkannt. Der Beitrag, den Griechenland in Kunst und Wissenschaft, den Rom durch seine Rechtsentwicklung, durch sein Privatrecht schon, für die Weltkultur giebt, es ist auf diesem noch rein theologischen Standpunkt gänzlich übersehen. Ja wir müssen weitergehend die düstere Enge beklagen, in welcher die Geschichtsanschauung hier verkümmert erscheint. Der vom Apostel angeschlagene hohe Ton ist verklungen. Der Blick über die Weite einer Völkerwelt, welche für sich etwas ist, deren selbständige Bewegung des Suchens, damit sie endlich finde, an sich etwas bedeutet, ist hier verloren. Die Leitung dieser Bewegung ist zur Strafgerechtigkeit zusammengeschrumpft. In Gerechte und Ungerechte, entweder — oder, theilt sich die ganze Welt.

Bis auf Bossuet beherrscht diese enge Anschauung die christliche Denkweise für Betrachtung der Geschichte mehr oder weniger. Und im Grunde dieser Denkweise liegt ein Zug, der erst später offen hervortritt. Er geht, wie wir hier schon bemerken, darauf hin, nur die Zukunft der Einzelnen, nicht die der Staaten, und schliesslich nicht die der Geschichte in's Auge zu fassen.

Von allen Seiten her hatten indess die Barbaren den Boden Rom's betreten. Provinz auf Provinz fiel in ihre Hand. Gescheucht flüchteten die Künste. Er könne nicht mehr dichten, antwortet Sidonius bei Sulpicius Severus einem Freunde, der ein Hochzeitscarmen begehrt, — wie solle er Muth zum Dichten haben, wie an die sechs Füsse des Hexameters denken können, da man sich vor sieben Fuss langen Barbarengestalten bücken müsse!

Aber auch an Geschichtschreibung dachte Niemand im Wirbelsturm, der die Länder fegte. Mit der Klage darüber beginnt Bischof Gregor von Tours seine fränkischen Geschichten. Der Sturm schien der des jüngsten Tages, denn das letzte der vier Weltreiche, das römische, brach zusammen. In Zeiten wie diese, wo der Ueberblick über die Begebenheiten schwand, hielt man sich desto fester an die gegebenen Rahmen. So that auch der Bischof von Sevilla, Isidor (1).

Von ihm übernahm die Eintheilung nach Weltaltern der ehrwürdige Beda. Seine Schrift „von den sechs Weltaltern" reicht in die Jahrhunderte der Völkergährung hinein manchem einsam sinnenden Mönch den Faden für das Verständniss der Geschichte als eines Ganzen. Denn da das weströmische Reich gesunken, so führte Beda die Reihe der oströmischen Kaiser fort. Rom musste ja der Halt sein bis zum Ende der Tage. In allen nun folgenden Weltchroniken sehen wir die Rathlosigkeit an dieses Reich und jene Geschichtstheilung sich klammern.

Eine Ausnahme macht Erigena. Bei Scotus Erigena finden wir weite geschichtsphilosophische Gedanken. Der Rückhalt am Hofe Karl's des Kahlen, die platonische Bildung, die Freiheit der Stellung eines Gelehrten weiten seinen Blick. Er schweift über die Engen der umgebenden Theologie hinaus. Er sieht über die Folge der Volksreligionen hin, wenn er auch die eigne, sie vergeistigend, festhält. Acht Weltalter findet er in der Entwicklung der Geschichte. Fünf sind verlaufen, im sechsten befinden wir uns. Im siebten sind nur die von den Körpern erlösten Seelen. Das achte nimmt kein Ende. So Erigena. — Eine Ausnahme macht auch Bischof Frekulf von Lisieux. Vielleicht sass er mit Hraban, dem Abt von Fulda, seinem Freunde, zu Alcuins Füssen. Genug, er sah die Geschichte nicht im Herabgang. An die Reihe byzantinischer Herrscher fügt er die der fränkischen, und begrüsst damit einen neuen Anfang in der Geschichte. So schickt er das Werk der hohen Mutter seines jungen Herrn, Karl's des Kahlen.

Das aber sind Ausnahmen. Im Allgemeinen ging man in den hergebrachten Pfaden. Die Geschichtschreibung erstand erst neu aus den Translationen, den Beschreibungen der Wandrung der Gebeine der Heiligen, aus Heiligengeschichten, Kloster-Annalen, Bisthums- und Welt-Chroniken. Sie eilte unsicher, in den einmal gegebenen Rahmen sich zu fügen. Der Abt Ekkehard gründete seine grosse Weltchronik völlig auf Hieronymus, Isidor und Beda. Auch Otto von Freising theilte nach den vier Monarchien. In seinem Buch „von den beiden Reichen" schilderte er die Welt mit dem Ernst

des Cistercienscrs. Der allgemeine Untergang sei nahe. So fügte der welterfahrene Bischof die Weltgeschichte zu einer Tragödie, um die Wechselfälle der Welt zu zeigen. Sein Trost war, dass die vierte Monarchie nun bei den Deutschen sei. Sie wird, so schreibt er dem Erzkanzler Reinald, „bis zum Ende der Zeiten" dauern. Dann aber wird das himmlische Jerusalem endlich von Babel geschieden sein. — Otto war Fürst des Reichs und war Mönch. Diese doppelte Stellung, wie Wattenbach bemerkt, beengte. Aber sie mochte auch allein es möglich machen, dass in diesen Zeiten der Wirren, den Zeiten Kaiser Konrad's und Friedrich I., ein Blick von solcher Weite den Lauf der Begebenheiten umfasste. Denn der Bischof sieht in der Völkerwanderung den Beginn einer neuen Weltzeit und nicht nur den Zusammensturz. — So weit sah Martin von Troppau nicht. Er lehnte sich völlig an Hieronymus. Eigenartiger ist schon wieder Konrad von Halberstadt, welcher zur Zeit Rudolf's von Habsburg schrieb. Der fleissige Dominikaner und Professor theilt in seiner Chronographie, wie Ottokar Lorenz mittheilt, die Geschichte doppelt. Es sind vier Theile und acht Zeitalter. Der erste Theil umfasst die Schöpfung, der zweite die sechs Weltalter. Der dritte und vierte Theil bilden das siebte und achte Zeitalter. Hier hören wir von den Zuständen der Seelen vor und nach der Auferstehung.

Es war im Jahre 1254 als Mönche auf dem Kirchhof von Notre Dame in Paris eine Schrift ausboten, welche raschen Absatz fand. Die Sorbonne wurde aufmerksam. Bald schallte auf allen Kanzeln der Kampf gegen das pestilentialische Buch. Es war das Evangelium aeternum. „Ich, Joachim, so beginnt's, erhielt, als ich um die Mitternacht der Auferstehung in Nachdenken versunken war, durch Erleuchtung diese Offenbarung" —. Und nun entrollt das Buch die drei Zeitalter der Welt. Die Zeit des alten Testaments, von Adam bis zum Vater Johannis des Täufers, es ist das Mysterium des Vaters. Dasjenige des Sohns geht bis Benedict, dasjenige des heiligen Geistes bricht nun an. Es wird eine Zeit der Freiheit im Geist sein. Der Vater legte das Wort des Gesetzes, der Sohn das der Zucht auf, der heilige Geist giebt die Freiheit, denn

er ist die Liebe. Herrschten dort die Laien, herrschten dann die Weltgeistlichen, so wird nun die Regierung an die Ordensleute kommen. Das Evangelium des Reichs wird über den ganzen Erdboden gepredigt werden. — Unter den Ordensleuten werden die Franziskaner zu verstehen sein. Sie unterstützten eine apokalyptische Bewegung, die sich den Gemüthern in Calabrien mitgetheilt hatte und weithin Wellen schlug. Vielleicht hat man das ewige Evangelium dem Abt Joachim von Floris in Calabrien mit Unrecht zugetheilt. Mit seinem Namen schmückten und deckten sich mehr als einmal, wie Preger zeigt, wunderbare Gesichte wie diese. Sie haben für uns nur Werth, weil sie einen Drang zu philosophischer Ueberschau zeigen.

Blicken wir hier, bei Thomas von Aquin angelangt, auf die kirchliche Theologie im Allgemeinen.

„Es ist dafür zu halten," sagt Thomas, „dass in der langen Reihe der vergangenen Zeiten so ziemlich Alles in Betreff des menschlichen Lebens ist erfunden worden, was zu erdenken möglich ist." Wir stehen also am Ende der Entwicklung. Die Kirchenlehre und Aristoteles haben die geistige Bewegung der Menschheit zum Abschluss gebracht (²).

Mit Thomas von Aquin konnte die Theologie überhaupt einen Fortschritt der Entwicklung nur sehr bedingt anerkennen. Die Natur, so musste man sagen, hat den Höhepunkt ihrer Entwicklung längst erreicht. Er ist erreicht, als sie durch die Schöpfung des Menschen mit der Geisterwelt zusammengeschlossen wurde. Die Erschaffung des Menschen schon bedeutet die höchste Erhebung der Naturwelt in das geistige Leben hinein. Die Geschichte aber, so musste man fortfahren, hat den Höhepunkt ihrer Entwicklung gleichfalls längst gefunden. Es war, als sie im Gottmenschen mit der Gottheit zusammengeschlossen wurde. Hier hat die Gattung ihr Ziel. Forthin kann nur das Individuum noch ein Ziel haben. Damit ist nicht die Menge des Fortzuerbenden und den kommenden Geschlechtern zu Ueberliefernden gemeint. Nur das ist gesagt, dass die Vervollkommnung des Einzelnen, die eigentlich sittliche, sich nicht überliefern lässt, so dass sie Gemeingut würde. Die Universalmonarchie, sie ist's eigentlich,

welche Alles leistet. Thomas von Aquin zeigt uns im ersten Buch seines Werks: „De regimine principum“ schon völlig den Papst als Haupt des mystischen Leibes aller Gläubigen Christi. Was unter ihn gefügt ist, bedarf der Entwicklung nicht.

Die Menschheit erwartete bekanntlich auch Alles eher, als eine Entwicklung. Das sehen wir bei Dante. Ein riesengrosses Bild erhebt sich vor ihm. Das Haupt ist von Gold. Silber, Erz und Eisen sind in absteigendem Werth die Glieder. Es ist das Monarchenbild Daniels. Für Dante ist es das Gemälde der Weltgeschichte. Vom Paradiese an, dem goldnen Haupte, werden die Völker schlechter, die Welt ärmer. Das Antlitz hat das Bild nach Rom, den Rücken nach Aegypten hin gewendet. Ueberall aber aus dem Riesenleibe brechen Thränen hervor. Und diese Thränen rinnen in die Unterwelt, und bilden die vier höllischen Flüsse. Welch ein Bild! Und welch eine Verzweiflung in dieser Geschichtsanschauung.

Dieselbe Erwartung des Weltuntergangs begegnet uns aber auch in der Anschauung der Protestanten nach der Kirchenspaltung. Thomas will die Fürsten von der Kirche unterwiesen wissen. Sie giebt dem König das Gesetzbuch. Der König soll, wie Mose es gebietet, „wenn er sitzen wird auf dem Stuhl seines Königreichs, das Gesetz von den Priestern nehmen, und auf ein Buch schreiben lassen. Das soll bei ihm sein, dass er lerne fürchten den Herrn.“ 5. Mos. 17. Und wie Thomas, so berufen sich die protestantischen Staatsrechtslehrer auf dieselbe Stelle. Der Landesherr ist Pfleger und Schirmherr beider Tafeln des Gesetzes. Wir sehen die theokratische Anschauung auch hier geltend. Auch hier muss also eine Geschichtsbetrachtung zu Haus sein, welche die Ziele der Gesellschaft erfüllt sieht, und den Gang der Geschichte in diesen Staaten münden und abschliessen lässt. Und je mehr durch die Verhältnisse die Macht der protestantischen Gemeinschaften im öffentlichen Leben beschränkt erscheint, desto mehr Verachtung der Geschichte und Berechnung ihres Endes.

Bei Johann Sleidan schon herrscht dieser Gedanke. Man sehe sein von Ranke hochgestelltes Buch: „Drei Bücher

über die vier Weltreiche.“ Sleidan widmete es 1556 dem Herzog Eberhard von Würtemberg. Den Schluss des dritten Buchs macht das Lob Daniels. Die Zeiten sind verzweifelt. Da ist nur noch der Prophet Daniel ein Trost (3). Wie das gemeint sei, zeigt die Chronik Cario's.

Hermann Bonnus machte dieses Chronikon zugänglich. Melanchthon schrieb 1558 die Widmung an den Erzbischof Sigismund von Magdeburg. Hier sehen wir, welches die Ehre deutscher Nation ist. Es ist die, das römische Reich, die vierte und letzte Monarchie, fortzuführen. Zu den eisernen Füssen des mystischen Bildes gehören Karl der Grosse, die drei Kaiser Otto und Heinrich II. So ist der Faden festgehalten. Dem trostbedürftigen Menschen ist der Ueberblick gesichert. Er weiss, an welcher Stelle der Geschichte er steht. — Diese Sorge sicherte auf lange Zeit noch dieser Eintheilung die Herrschaft. Und so gab es auch im siebzehnten Jahrhundert Leute, wie der Jesuit Denys Petau, welcher 1633 sein „Hauptbuch der Zeiten“ so ordnete.

Damit sind wir schon zu Bossuet gelangt. Seine „Discours sur l'histoire universelle“ erschienen 1681. Sein Ziel ist, dem Dauphin die Geschichte des Volkes Gottes und diejenige der grossen Weltreiche zu zeigen, — zu zeigen, wie die göttliche Leitung in Erwählung und Haltung des jüdischen Volks sichtbar und lehrreich für alle Nationen sich erweisen will. Nachdem in diesem Volk der Grund gelegt ist, tritt Christus ein. Ihm war's „aufbehalten, ein neues Volk zu offenbaren, gesammelt aus allen Nationen der Erde“ I. S. 142. Jenes alte und dieses neue Volk, in Christo vereinigt, bilden die Mitte der Weltgeschichte. Dieser Mitte dient der ganze Umkreis. Die Epochen decken sich mit den sechs Weltaltern nicht. Der Verfasser indess würdigt diese Eintheilung, wenn er sie auch nicht zur seinigen macht. Im Reich Karl's des Grossen ist der Abschluss der alten Welt. Hier endet der erste Theil der Discurse. Der zweite Theil ist der ausführlichere. „Er wird Sie — so redet Bossuet den Dauphin an — zu dem Zeitalter führen, welches wir durch die unsterblichen Thaten des Königs, Ihres Vaters, verherrlicht sehn, und für welches der Drang, welchen Sie zeigen, einem so grossen

Beispiel zu folgen, noch neuen Glanz in Aussicht stellt.“ — Hier im zweiten Theil tritt die Religionsgeschichte mehr zurück. Mit dem Jahr 1749 schliesst das Ganze. Dieser Schluss des vierten Bandes ist bezeichnend. Wir hören, sagt der Bischof, dass die soeben in Bastia geschaffene Akademie der Wissenschaften ihren Preis für diejenige Schrift in Aussicht stellte, welche am besten „die Pflichten der Unterthanen gegen ihren Souverän“ beschreiben würde. Und wir hören, dass die Kirche in ihrer Fürsorge für die Gläubigen das grosse Jubeljahr mit seinen Ablässen angesetzt habe auf 1750.

Eine wunderbare Universalgeschichte! Denn es fehlt das ganze Morgenland. Es fehlt jedes Eingehen auf die Entfaltung des natürlichen Lebens, der Künste, des Gewerbes, der Philosophie. Es fehlt die Einsicht, dass das Menschliche auch Werth an sich hat. Bei alledem ist die Arbeit eine glänzende. Aber wir finden zutreffend, was Cousin in seiner elften Vorlesung sagt: „Die Ehre gebührt nicht dem Genie Bossuet's, sondern dem Genie der Kirche.“

Soweit reicht, fast ungebrochen in ihrer Herrschaft, die theologische Geschichtsbetrachtung. Denn sie reicht ja weiter. Sie reicht bis auf Friedrich von Schlegel und Rosmini einerseits, bis auf Rougemont andrerseits. Nur dass sie aus ihrer beherrschenden Stellung nun durch eine Gedankenmacht geworfen ist, welche seit dem Wiederaufleben der Wissenschaften schon Schritt für Schritt sie begleitete, und mit der Reformation auf kirchlichem, mit der Revolution auf staatlichem Gebiet sich durchsetzte. Es ist der Humanismus. Er nahm die Breite der Erde ein, und drängte den Dogmatismus zur Seite. Blicken wir auf ihn nochmals zurück.

Er schuf eine wirkliche Philosophie der Geschichte, die nach der Meinung der Kirche einzig mögliche. Vielleicht hatte die Kirche Recht. Sie hatte die Macht. Sie dictirte der europäischen Welt. „Der theologische Geist — sagt Guizot, ist das Blut in den Adern der europäischen Welt bis auf Baco und Descartes.“ Dieser Geist aber gab den armseligsten Kloster-Annalen einen Flug, den man bis dahin nicht gekannt. Wahr sagt Friedrich von Raumer, dass ganz Rom in seiner spätern Zeit „kaum einen Chronisten hatte,

wie fast jedes Kloster des Abendlands.“ Wir behaupten, es hatte keinen. Worin aber liegt's, dass die Kirche dennoch keine exacte, keine anerkannte, in sich beweiskräftige Philosophie der Geschichte hatte? Worin liegt's, dass sie die Geschichte nur für die Apologie des Christenthums besass? — Ein Neuerer, Tiberghien, sagt: „Das Christenthum ist gewiss eine Hauptthatsache der Geschichte, es war aber nie Gesammtglaube der Menschheit.“ Hier liegt der Grund. Das Christenthum kann nur eine bestimmte Voraussetzung an die Geschichte heranbringen, gegen welche andere Religionen noch protestiren werden. Die Prämisse ist noch nicht zugestanden. Und noch mehr. Die Kirche bringt ja doch immerhin eine Voraussetzung mit, von welcher erst erwiesen werden müsste, dass sie in der Sache selbst begründet liegt. Die Sache aber ist der vorliegende Stoff der Weltgeschichte. Dieser Stoff kommt noch nicht zu seinem Recht, denn er wird nur zum Beweis für das Vorausgesetzte verwendet. Die Menschengeschichte soll das Göttliche offenbaren. Pessimismus und Askese aber können nur das Weltende herbeiwünschen, damit Gott durch die Welt nicht ferner verhüllt, damit er ganz offenbar werde. Sie arbeiten für die Theodicee.

Wir werden am Schlus des Ganzen hierauf zurückkommen.

Zweite Abtheilung.

Wie ein blaues Gebirg liegt jene Periode der Geschichtsauffassung hinter uns, welche unbeirrt das Geschehende auf Gott bezog. Dieser Auffassung folgt nun eine andere. Es ist diejenige, welche das seit Untergang der classischen Welt in den Gedanken zurückgestellte Menschliche wieder hervorhebt. War dort die Geschichte das Werk Gottes, so erscheint sie nun That des Menschen. Wir werden bemerken, wie mit der Renaissance dieser Humanismus der Geschichtsphilosophie beginnt. Wir werden ihn zuerst in Italien kennen lernen. Wir werden ihn dann von England her in Frankreich bis zur Revolution begleiten. So erhalten wir in zwei Gliedern den ersten Abschnitt unserer Abtheilung.

Dieser Humanismus tritt in Deutschland in einem Kultus der „Humanität" auf. Er war ästhetisch und praktisch, er war für Staatskunst und Gestaltung der Gesellschaft bereits verwerthet, und die Geschichtsbetrachtung war in seinen Dienst getreten. In Deutschland, wie wir später ausführen werden, tritt die philosophische Ausarbeitung ein, und wir erhalten den Humanismus als Idealismus der Geschichtsphilosophie.

Diese Entwicklung wird ein zweiter Abschnitt erörtern, welcher, abermals in zwei Gliedern, zuerst Deutschland selbst, dann die Wirkung seiner Philosophie auf Frankreich und Italien vorzuführen bestimmt ist.

Erster Abschnitt.

Mit der italienischen Renaissance tritt jene Bewegung einer allmählichen Ablösung der abendländischen Bildung vom christlichen Gedanken ein, in welcher wir noch stehen.

Die Kaiserpaläste des palatinischen Hügels lagen in Trümmern. Die Heerden zogen weidend über die einsame Stätte. Auf dem Schutt einer untergegangenen Welt lebte nur noch die Kirche. So war es bis zum Hufschlag der Rosse der Ungläubigen auf dem Hippodrom von Constantinopel. Die Ursachen des Wiederaufblühens der Wissenschaften und der Kunde der Alten sind bekannt. Diese Wiedergeburt des Alterthums schuf den modernen Menschen. Das Bild des Menschen in seiner Würde tritt nun in den Vordergrund der Anschauung und wird der Vorwurf dichterischer Ergüsse. Graf Pico von Mirandola entzückte den Hof der Medici mit italienischen Versen, und die Zeitgenossen mit einem Latein, welches den vollen Zauber des Styls des Augusteischen Alters zeigte. Seine berühmteste Rede hatte, bezeichnend für die Zeit, zum Thema: „Die Würde des Menschen".

Aber fünfzig Jahre früher schon hatte ein Privatgelehrter zu Piacenza das kühnste Wort gesprochen. Er nennt Moses und die Evangelisten die ältesten und weisesten Geschichtschreiber — aber: sie sind nur Geschichtschreiber zu nennen (nil aliud quam historici appellandi). Man beachte, was dieses Wort bedeute! Dieser Gelehrte war Laurentius Valla. Das Studium des Alterthums lehrte diese objective Stellung zur Geschichte.

In dieser Hinsicht formte es auch die grossen florentinischen Geschichtschreiber. Sie lassen dem Giovio und Bembo ihr Latein, sie schreiben italienisch. Sie haben die Dinge in lebendiger Anschauung, sie wollen wie Guiccardini und Varchi eingreifend wirken. Immer sind sie über den Stoff hinausgehoben. Machiavelli sieht ihn in seiner florentinischen Geschichte wie ein Lebendiges, sich selbst Bewegendes. Uns ist Machiavelli mehr deshalb von Bedeutung, weil er mit dem theologischen Pessimismus brach. Mit der Völkerwanderung sieht er gradezu ein Aufsteigen der Entwicklung beginnen. Diese selbst freilich ist im Ganzen höchst trostlos. Denn im Grunde giebt es ja nach ihm eigentlich nur zwei Geschichtsepochen. Die eine ist die republikanische. Ihr folgt die andere, diejenige der Tyrannei. Oder die Sache wechselt, wenn

man will, in bestimmter Form. Hier ist ein weiser und verehrter Monarch. Aber seine Nachfolger werden regelmässig Despoten. Dagegen erhebt sich eine sehr edle Aristokratie. Aber ihre Nachfolger werden wilde Oligarchen. Dagegen erhebt sich wieder eine sehr edle Demokratie. Aber ihre Nachfolger werden leider schlechte Ochlokraten. Nun kommt wieder der edle Monarch und der Kreislauf beginnt von Neuem. — In der Regel wird ein Volk nur einmal diesen Kreislauf an sich erleben. Seine ganze Kultur indess ist durch ihn bedingt. Die jugendlich strenge Republik wird Kriegskunst, die festgegründete die freien Künste fördern. Neigt sie sich zum Untergang, so blühen Handel und Handwerk, und begünstigen Verweichlichung. — Also völlig der alte Fatalismus.

Es sind die feinsten geschichtsphilosophischen Bemerkungen übrigens, welche, gleichfalls in den Discursen, über Livius, über die organische Erneuerung des Staatslebens gegeben werden. „Denn es ist klar wie das Sonnenlicht, dass diejenigen Körper, welche sich nicht selbst erneuern, nicht dauern können," sagt der Verfasser, an die Entwicklung der Naturkörper weisend. Ueberraschend spricht er von den romanischen Völkern. Er nennt sie das Verderben der Welt (corruttela del mondo). Die germanischen Völker dagegen sind, namentlich die Deutschen, noch gesund. Einen tiefen Blick hat Machiavelli für die Bedeutung der Religion im Völkerleben. Eben deshalb seine Klage über den Verfall der Kirche in seinen Discorsi. „Das, ruft er, haben wir also der Kirche und den Priestern Italiens vor allen Dingen zu danken, dass wir religionslos und entartet geworden sind." Ueber das Christenthum selbst, wie es ihm entgegentritt, redet er oft in der Weise Rousseaus. „Die antike Religion, heisst's in den Discorsi, hat Niemand heilig gesprochen, als die Männer des weltlichen Ruhms, wie es die Heerführer und Fürsten waren. Die christliche Religion dagegen hat mehr die Männer der Selbsterniedrigung und Beschaulichkeit verherrlicht. Sie hat überhaupt das grösste Gut in die Niedrigkeit, in die Wegwerfung und in die Verachtung der menschlichen Dinge gesetzt, während die Alten es in die Grösse des Geistes, in die Stärke des Körpers und in alle diejenigen Dinge legten,

welche geeignet sind, die Menschen stark zu machen." Das Christenthum lehrt nur dulden, „diese Art zu leben nun scheint die Welt geschwächt und sie zur Beute der Bösewichter gemacht zu haben."

Auch Gedanken in der Einleitung zur florentinischen Geschichte würden hier noch mit Vortheil beachtet werden können. Die Schrift über den Fürsten liegt unserm Zweck ferner. Es ruhen nur zerstreute geschichtliche Bemerkungen darin.

Machiavelli scheint ein Räthsel, und erklärt sich doch aus einer Zeit, wie der seinigen. Barnabo, der Tyrann von Mailand, liess sich, wie Burckhardt erzählt, vom Volke 5000 Jagdhunde füttern. Nun, das war die Zeit, welche über die Menschen und ihre Geschichte denken lehrte, wie Machiavelli dachte.

Als er 1527 starb, viel umhergeworfen, zu dreiundzwanzig Legationen benutzt, ahnte er die Zahl seiner Nachfolger nicht. Sie ist gross. In Schärfe des Blicks für das psychologische Getriebe der Geschichte steht er vielleicht allein.

Es wäre Unrecht, den gelehrten Dominicaner und bekannten Philosophen Campanella hier ganz zu übergehn. Allerdings hatte siebenundzwanzigjährige Kerkerhaft ihn nicht grade duldsamer gemacht. Sein Universalstaat, denn dies ist's, weshalb wir seiner gedenken, ist finster bigott. Es soll eine Verbesserung der platonischen Republik sein, was er in seiner „Civitas solis" giebt. Aus dem Haus lässt er die Gemeinden, aus diesen die Staaten entstehen. Sie vereinigen sich zu Provinzen, diese zum Reich. Alle vereinigen sich zur Monarchie, welche Welttheile umfasst. Das Papstthum allerdings steht höher. Es ist die eigentliche Universalherrschaft. Die Mittel, welche zur Aufrichtung dieser Monarchie angegeben werden, sind ebenso wenig löblich, als diejenigen Machiavelli's, welchen Campanella wegen seiner Betonung der Nationalitäten bitter verfolgt. Den heidnischen Staatsbegriff hat er bewahrt, seine Jugendschrift hat er in Nichts geändert. Sein Tod, Paris 1639, brachte seine Unternehmungen in's Stocken. Sein Staatsbegriff begann erst seinen Rundgang.

Die Wirkungen der Cartesianischen Philosophie waren

in Itlalien immer spärlich gewesen. Aber sie fehlen nicht. Borelli und Caloprese beweisen es. Magillo konnte, wie Bartholomes erzählt, den Neapolitanern zurufen: Bin ich nicht Märtyrer, so bin ich doch Bekenner des Cartesianismus gewesen! Der Sicilianer Fardella bezweifelte, Allen voraus, kühn die Existenz des Körpers. Leibnitz liebte es, mit ihm sich zu beschäftigen. Wir sehen eine Bewegung der Geister in Italien, aus welcher allein auch Vico erklärlich ist. Blicken wir auf diesen.

Gegen Ende des Jahres 1725 erschien zu Neapel ein kleines Buch in Duodez mit einem Elogium an die Universitäten Europa's. Es führte den Titel: „Grundzüge einer neuen Wissenschaft über die Natur der Nationen". Es war von Giambattista Vico, Professor der Rhetorik mit hundert Scudi Gehalt.

Vico ist ein unberechenbarer, in die Weite schweifender Geist. Seine geistige Ernährung war die regelloseste, seine Verdauung gestört, seine wissenschaftlichen Arbeiten sprunghaft. Ein Jahr lang schloss er sich mit Suarez ein. Dann dichtete er Canzonen und besang die Rose. Dann warf er sich auf die Rechtslehrer, dann auf die lateinischen Dichter. Dann „legte er sich ernstlich — wie er erzählt — auf die Moral der alten Griechen und machte den Anfang mit Aristoteles." Und dann studirte er eben so ernstlich Geometrie. Immer „vergnügte er seinen Genius, in den entlegensten Erscheinungen Schleifen aufzufinden, die in irgend einem gemeinsamen Bereiche sie zusammenknüpften." Diese Bemerkung zeichnet ihn. Indess bewunderte er Plato und Tacitus am meisten, „denn mit einem unvergleichlichen metaphysischen Tacte betrachtet Tacitus den Menschen, wie er ist, Plato, wie er sein soll." Am entscheidendsten ist ihm, wenn er auch Homer und Grotius oft noch hinzufügt, Plato geworden. Auf ihm gründend will er „eine Metaphysik des menschlichen Geschlechts" geben. Auf ihm gründend „leget er dar eine ideale ewige Geschichte auf der Idee der Vorsehung, von der er nachweist, dass durch sie das natürliche Recht der Völker geordnet worden; nach welcher ewigen Geschichte in der Zeit ablaufen die sämmtlichen besonderen

Geschichten der Nationen in ihren Entstehungen, Fortschritten, Zuständen, ihrem Verfall und Ende."

Die Vorsehung also schafft die Geschichte, nicht der Zufall, nicht ein Fatum. In ersterer Beziehung wendet sich Vico ausdrücklich gegen Hobbes und Machiavelli, in letzterer gegen Spinoza. Nein, wie andere die Vorsehung in der Welt der Natur, so will Vico sie in der Welt der Geschichte zeigen. Er zeigt, wie einfach sie arbeitet. Sie arbeitet durch die Selbstbestimmung des Menschen. So nur ist sie die Baumeisterin der Völker, indem das freie Ermessen der Einzelnen ihr Werkführer (fabbro) ist. Gott also giebt die Richtung, lässt aber die Einzelnen frei über sich verfügen. Ihr Nutzen, den sie verfolgen, ihre Triebe drängen sie zu bürgerlichen Einrichtungen, welche wiederum als Ordnungen der Gerechtigkeit auf sie wirken. Die Vorsehung leitet die Menschen durch die Gewöhnung, ja durch die Verderbniss. Durch diese nehmen sie immer die Staatsformen an, durch welche allein sie erhalten werden können. Nur „die Menschen selbst haben die Welt der Völker geschaffen." Ihre Bedürfnisse zwangen in die verschiedenen gesellschaftlichen Formen hinein bis zu einer Auflösung der Völker. In dieser erneuert die Volkssubstanz sich dennoch. — Der göttliche gesetzgebende Geist der Vorsehung gründet die bürgerliche Ordnung „auf die Leidenschaften der sämmtlich an ihren Privatvortheilen hangenden Menschen." Durch die Leidenschaften, durch welche sie als wilde Thiere in der Wüste leben würden, leben sie nun in menschlicher Gesellschaft. Gewaltthätigkeit, Habsucht, Ehrgeiz sind die drei Laster des Geschlechts. Auf sie finden wir die Kriegskunst, den Handel, den Hof gegründet. So erwachsen Stärke, Wohlstand und Weisheit der Staaten. So werden in der Geschichte Leidenschaften zu Tugenden erhoben. Geschichtlich finden wir den Menschen mit der angebornen Fähigkeit vor, auf natürlichem Wege aus dem Zustand des Sündenfalls und der Verwilderung zur Humanität zu gelangen. Seine sociale Natur (natura sociale) kann verherrlicht werden, und sie wird es in der Geschichte der Civilisation.

Nachdem Vico in nicht wiederzugebender Weise das

Chaos erklärt, theilt er die Erdzeiten in drei grosse Perioden: das Götteralter, das Heroenalter, das Alter der Menschen. Dem entsprechen dann die Sprachen in ihrer Aufeinanderfolge, die göttliche oder hieroglyphische, die heroische oder symbolische, die apostolische oder auf Uebereinkunft beruhende. Das viele Tiefsinnige aus einer Menge unhaltbarer, uns heute nur wunderlich erscheinender Annahmen zu lösen, und hier darzustellen, ist unsere Aufgabe nicht. Jenen drei Zeitaltern entsprechen ferner die einander ablösenden gesellschaftlichen Ordnungen. Zuerst erscheint hier die theokratische Periode, in welcher die Menschen glauben, Alles sei Orakel, Alles sei Gebot der Götter. Es folgen die heroischen und aristokratischen Regimente. Es ist die Zeit der Heracliden, der Cureten, der Quiriten. Endlich treten die humanen Regimente und damit Republiken und Monarchien auf. Hier sollen wegen der Gleichheit der intelligenten Natur des Menschen Alle durch die Gesetze gleich werden.

Kehren wir zu den zuerst genannten drei Zeitaltern nochmals zurück. Zweihundert Jahre lang lebt nach der Sündfluth das Geschlecht in thierischer Rohheit. Es schweift wild durch den ungeheuren Wald der Erde. Denn Cham hatte sofort, Japhet etwas später, Sem am spätesten auf die wahre Religion verzichtet. In der Wildniss wuchsen die riesenhaften Leiber, die Giganten der alten Welt. Jetzt aber fielen die Blitze des Himmels nieder, erzeugt durch die Feuerstoffe, welche die endlich trocknende Erde emporsendet. In dem unermesslichen Walde, in welchem die Riesen die Jungfrauen verfolgen und sich ausbreiten, weil sie Quellen suchen, entstand eine neue Ordnung der Dinge. Die Giganten hoben die Häupter und sahen den Himmel. Und weil der menschliche Geist sich zur Richtschnur des Universum macht, so hielten sie den Himmel für ein lebendiges, mit ihnen in Blitzen und Donnern redendes Wesen, und nannten ihn Jupiter. So entsteht der Jupiter-Dienst bei allen Völkern. Ebenso allgemein ist der Hercules-Dienst. Jupiter- und Hercules-Kulten zeigen, dass alle Völker ohne Religion und Tugend sich nicht begründen können. Die Wirkung der Religion aber tritt in den weiten Wäldern augenblicklich hervor.

Die „Religion der Blitze“ kettet die Giganten zwischen die Berge, und fesselt sie zu sesshafter Lebensart. Jupiter Stator schafft die Ehe. Es entsteht die Scham. Diese verbietet die Uebung der Lüste im Angesicht der Sonne unter freiem Himmel. In den Höhlen entsteht die eheliche Gemeinschaft. Hier bildet sich die Sittsamkeit. Die Gemeinschaft der Güter und Frauen hört auf. So hebt die Humanität bei allen Völkern mit drei Gebräuchen und Grundprincipien an: mit Religion, mit feierlich geschlossenen Ehen, mit Bestattung der Todten. Bei Jupiter aber schliesst die schaffende Einbildung der Völker nicht ab. Ein Götteralter tritt ein, welches neunhundert Jahre umfasst. Es verläuft in zwölf kleineren Zeiträumen. Die Zeit der Juno bedeutet diejenige des Beginns feierlicher Vermählungen. Diejenige Apolls ist die Zeit des Anfangs der Sprache in Versen. In jene Zeit gehört Deucalion, in diese Hellen mit den drei Söhnen. In die Epoche Saturns fallen die Arbeiten des Hercules, in diejenige Minerva's die Thaten des Perseus. Am Schlusse der hier angedeuteten Reihe erscheint Neptun. Er bedeutet den Abschluss der Bewegung der Völker aus dem Binnenlande nach dem Wasser hin. Und hiermit stehen wir am Ende des Götteralters.

Jetzt beginnen die zweihundert Jahre des Heroenalters. Es hebt mit König Minos an, schreitet zu Jason und den Helden vor Troja fort, und läuft endlich in die Geschichte gewöhnlicher Menschen aus.

Ueberblicken wir den behandelten Stoff, so sind Griechenland und Rom eigentlich allein in Betracht gezogen. Sie sind, wie Cantoni zugiebt, Vico's Menschheit. Homer und das Zwölftafelgesetz sind ihre grössten Schätze. Vom Leben des Morgenlandes hat Vico kaum eine Ahnung. Ebenso wenig von den Elementen der Sprachwissenschaft, welche ihm doch als hauptsächlichstes Hülfsmittel dienen soll. Seine etymologischen Ableitungen sind die ungeheuerlichsten. Nichts ist zweifelhafter, als seine archäologischen Entdeckungen auf dem Grunde solcher Vordersätze. Seine heraldischen Uebungen sind staunenerregend. Wenn er die Mythen und Kulte der Völker deutet, so blickt er auf jedem Schritt durch die Ge-

schichte der Völker hin, wie durch bedeckte Gänge, und darin liegen ja Reize und Werthe. Aber im Ganzen müsste auch ein Fr. Creuzer vor der muthigen Phantasie dieser Symbolik und Mythologie erblichen sein.

Wo liegt nun die Bedeutung Vico's? Es ist das Zusammenfassen aller jener Gesichtspunkte zu urkräftiger Einheit. Das ist's, was Göthe so ansprach, als Filangieri ihn mit Vico bekannt machte. Und in dieser philosophischen Intuition liegt auch die Gabe Vico's für die Geschichte. Vico kannte Grotus, Hobbes, Pufendorf. Die Fragen nach der Entstehung der Gesellschaft und ihrer Rechte fanden in ihm lautes Echo. Er ist kein Philosoph. Aber es sind weite philosophische Gedanken, in denen er das ihm zugängliche Geschichtsfeld umspannt. Welch einen Blick verräth schon der achtzehnte Satz seiner Elemente! Er lautet: „Sprache eines alterthümlichen Volkes, welche sich herrschend erhalten, muss, bis sie ihre Vollendung erreicht hat, ein grosses Zeugniss von den Bräuchen der ersten Zeiten der Welt sein.“ Hier sehen wir schon unsere Sprachkunde in ihrer tiefsten Bedeutung erfasst. Und dasselbe müssen wir von Vico's Geschichtsanschauung sagen. Ueber der erdrückenden Masse von allen Seiten herbeigeführter Gelehrsamkeit finden wir ihn wie über ein Trümmerfeld mit spähendem Auge irren. Er sucht, und sucht, soweit wir sehen vergeblich. Aber plötzlich wie unter dem Zucken der Wünschelruthe ist die edle Ader, welche die wilden Massen durchzieht, gefunden. Es sind durchschlagende Blicke, wenn er in gleichförmigen Ideen, welche bei weit auseinanderliegenden Völkern vorkommen, den gemeinsamen Grund des Wahren zeigt, oder wenn er im Geist das geistige Wörterbuch als Grundlage aller Sprachen, wenn er eine Weltgrammatik sieht (4).

Der Gedanke der inneren Einheit in der Entwicklung der verschiedenartigsten Völker, die Forderung, dass die Gesetze dieser Entwicklung festzustellen seien, wurzelt praktisch in Vico's christlicher Bildung, theoretisch in seinem Platonismus. In der idealen Welt ist ja die Geschichte fertig, sie spielt sich in der wirklichen nur ab. Die metaphysische Weisheit aber ist's, welche sie dem Menschen offenbart. Diese

Gedanken zeigen uns in Vico den — Humanisten. Seine Liebe gehörte dem Alterthum. Und deshalb verfällt er auch jenem Zirkel in der Bewegung der Völker, über welchen die alte Welt nicht hinaus kam. Die Völker sinken, wenn die drei Zeiten durchlebt sind, in den nächtigen Zustand zurück. In ihm werden sie wiedergeboren, um den Kreislauf von Neuem zu beginnen. Der Gedanke eines Fortschritts ist damit zurückgedrängt.

Das Bedeutendste, was Vico für eine Philosophie der Geschichte leistete, wird immer darin erblickt werden müssen, dass er das Thema für dieselbe fand. Das ist: die Natur des Menschen. Ihr Wesen muss erkannt werden, soll die Geschichte als ihre Entwicklung, oder soll ihre Entwicklung als die Geschichte erkannt werden. Das war die Aufgabe, welche Vico begriff. Der Gedanke der Neuzeit, der der Humanität, war sein Leitstern.

Es ist wahr, das ganze Werk leidet an unerträglicher Masse und Verworrenheit unverarbeiteten Stoffs, aus dem man die herrschenden Gedanken erst suchen muss. Dennoch machte es sofort Eindruck. Die erste Ausgabe der Principj war rasch vergriffen. Der venetianische Gesandte gab Mosca Auftrag, für Venedig alle Exemplare, welche noch zu haben seien, aufzukaufen. — Dann wird Alles still. Am meisten vielleicht und auf lange Zeit in Italien selbst.

In Italien sahen wir den Gedanken der reinen Menschheit ästhetisch aufgenommen und für Politik ausgebildet. Dieser Gedanke zittert jetzt wie Wetterleuchten durch das Abendland. Nur an den hervorragenden Punkten innerhalb der durch die reformatorischen Bewegungen erregten Gebiete erblickt man den Widerschein. Einzelne Geister beginnen, den geschlossenen Lehrbau der Kirche als drückende Wucht zu fühlen. Sie besinnen sich auf das Urrecht der menschlichen Vernunft. Sie machen ihr Recht auf den Zweifel geltend, und stellen alles Hergebrachte in Frage.

Nie hatte England einen so „redlichen“ Lord Kanzler gehabt, als Baco von Verulam. Er meinte es selbst. Wenigstens war er so redlich, anzuerkennen, dass wir wenig wissen, und bereit, die Schnelligkeit und Schalkhaftigkeit zu enthüllen, mit welcher wir in den Gegenstand unsere Erklärungen hineintragen, statt ihn zu deuten. Das ist ein Mistrauen gegen die Art der Arbeit unserer Vernunft, nicht gegen sie selbst, gegen ihre Kraft und gegen die Wirklichkeit der höhern, wie der sinnlichen Welt. Aber dieser Zweifel sorgt für die Anwendung der Induction auf jedes der Forschungsgebiete. Zu diesen gehört auch die Geschichte. Und zu ihr will Baco, welches sehr merkwürdig ist, die Kirchengeschichte, die Litteraturgeschichte und die Geschichte der Philosophie gerechnet wissen. So schon im Jahr 1603.

So erst allerdings konnte ein umfängliches Bild der Geschichte gewonnen werden. Baco's Absicht ist „alle Bäche der Experimente in das Meer der Philosophie zu leiten“. Aber wie Physik und Politik von jetzt an in die Philosophie eingeführt werden, so erhält bei Baco das Feld der Geschichte ganz neue Flächen zugetheilt. Und sie selbst tritt als Glied in die Philosophie, welche in Lehre von Gott, vom Menschen und von der Natur zerfällt. Baco ist nicht Geschichtsphilosoph von Fach. Aber er ist's von Natur. So wenn er auseinandersetzt, dass in dem Jugendalter der Völker die Kriegskunst blühe. Im männlichen Alter, so fährt er in den Sermonen fort, gedeihen die Wissenschaften. Dann pflegen eine Zeit lang Waffen und Wissen neben einander zu herrschen. Im Greisenalter (devexa aetate) erscheinen mechanische Künste und Handel.

Wie Baco und Cartesius, mit denen er in Berührung stand, hat auch Hobbes für uns einige Bedeutung. Auf der Flucht, in die er als eifriger Anhänger der Stuarts gerissen wurde, schrieb er: „De cive“. Es war im Jahre 1642. Er wandte ernstlich die Naturgesetze für die Anschauung von staatlicher und geschichtlicher Entwicklung an. Durch Anziehung und Abstossung der Elemente erbaut sich das öffentliche Wesen. Ein Krieg Aller gegen Alle ist der natürliche Zustand. Die gegenseitige Furcht macht den Vertrag

nothwendig. Sie macht auch die Alleinherrschaft eines Einzelnen so nothwendig, wie es die Sonne, der unerlässliche Mittelpunkt der Welt, ist. Jeder Mensch ist dem andern ein Wolf. Es bedarf also eines Unterwerfungsakts. Dadurch tritt an die Stelle der bisherigen Freiheit die Herrschaft. Aus der blossen Summe und losen Menge der Menschen wird nun eine Einheit. So bringt der Mensch im Staat einen Menschen im Grossen hervor. Ihm stehen die Einzelnen nun machtlos gegenüber. Er ist der grosse „Leviathan", welcher Alle verschlingt.

Alles dies sieht bei Grotius etwas friedlicher aus. Der Mensch an sich macht den Urvertrag, weil er in Frieden mit seinen Nachbarn leben will. Ist aber der Subjectionsvertrag einmal gemacht, so bindet er freilich die Nachkommen in alle Ewigkeit. Gerade so entstand auch unter der geschwinden Hand von Hobbes aus dem anfänglichen Vertrag die vollendete Despotie.

Ebenso sehen wir bei Locke die Bildung der Gesellschaft als Gegenstand der Untersuchung. Locke war soeben mit Wilhelm von Oranien nach England zurückgekommen, als, 1690, sein berühmter Essay erschien. Wir sehen daraus, dass es eine Gesellschaft ursprünglich ebenso wenig giebt, als einen Gedanken. Der menschliche Verstand ist ein leeres Blatt Papier. Alles muss von Aussen her darauf geschrieben werden. Der Platz, auf dem ein Volk leben kann, ist auch leer. Die Einzelnen treten darauf, stimmen ab und unterwerfen sich dem Willen der Mehrheit. Aber von der staatskirchlichen Unduldsamkeit eines Hobbes hält Locke Nichts. Sein Staat lässt verschiedene Religionsgesellschaften zu, und ist gerecht gegen alle. Der bestimmten humanistischen Auffassung der Geschichte dienen diese Versuche über die Gesellschaft alle.

Auch in Bolingbroke, dem geistvollen Minister der Königin Anna von England, finden wir den völligen Humanisten. So zeigt er sich in seinen Briefen „über Studium und Gebrauch der Geschichte". Er kennt keine Philosophie der Geschichte, aber die Geschichte ist ihm eine durch Beispiele wirkende Philosophie. Für ihr Verständniss aber wirft er

Eusebius völlig zur Seite. Dieser trübt, so erklärt der Lord, nur das Wasser. Massgebend ist ihm nur die klassische Zeit des Römerthums, nachahmenswerth nur das erste Buch von Machiavelli's florentinischer Geschichte.

Damit aber sind wir schon in den Anfang des achtzehnten Jahrhunderts gelangt. Nun mehren sich die Arbeiten über die Natur der Gesellschaft.

Ferguson's: „Essay on the history of civil society", welcher in Edinburg 1767 erschien, ist nicht entfernt das, was wir unter Philosophie der Geschichte verstehen. Aber wir erhalten in den sechs Theilen des starken Quartbandes eine Fülle der feinsten Bemerkungen über die Art, wie die Natur des Menschen, von Klima und geographischer Lage bestimmt, nach allen Richtungen sich zeigt. In fesselndster Darstellung ergeht sich hier ein Professor der Moralphilosophie über Bildung und Wohlsein der Staaten, über die Fragen des Völkerrechts wie der Volkswirthschaft, über die Bedingungen der Blüthe und des Sinkens der Völker, über die Geschichte der Künste und Wissenschaften. Den Naturzustand Rousseau's weist er höchst anmuthig zurück, Seite 8. Wie Montesquieu hat er eine Fülle der Beispiele aus der Weite der Völkergeschichte zur Verfügung. Von Hobbes entlehnt er das Grundgesetz der Vereinzelung und Gesellung für den Aufbau der Gesellschaft. Das Ganze giebt Material für eine Philosophie der Geschichte. Wie allgemeine Betrachtungen über einen merkwürdigen Bau, über gewisse Theile, über Portale, Säulenstellung, Masswerk, Fialen — zur Gesammtbeschreibung einladen, und sie erleichtern, so giebt Ferguson's Werk die trefflichste Anleitung zum Verständniss der Gesellschaft in ihrer Zusammensetzung und der Gesetze ihrer Bewegung. Wir finden es begreiflich, dass Kautz in seiner „National-Oekonomie als Wissenschaft" Ferguson und Tucker als Vorläufern von Adam Smith einen hervorragenden Platz anweist. Auch für unsere Disciplin sind wir genöthigt, sein Gedächtniss zu erneuern.

Dieselbe Pflicht liegt uns aber auch gegen Henry Home ob. Seine zwei Quartbände „Untersuchungen über die Geschichte des Menschen" erschienen 1774 in Edinburg. Sie

zeigen uns eine vom theologischen Gedanken noch getragene, aber der Humanität pflichtige Auffassung der Geschichte. Der Thurm zu Babel ist der Grundstein des Aufbaus. Von diesem Tiefpunkt der Zerrüttung aus (that deplorable event reversed all nature I. S. 43) tritt nun langsamer hier, schneller dort, die Aufwärtsbewegung des Geschlechts ein. Sie wird praktisch für Regierungsformen, Handel, Finanzen, Armenwesen, wie im Fortschritt der Wissenschaften, nachgewiesen. Der Nachweis geht bis in die Theologie hinein. Das Ganze ist eine Naturgeschichte des Menschen. „Möchte, so schliesst Home, die Wichtigkeit der Verbindung von wahrer Religion mit Moralität immer uns ermuntern, jede Handlung nach diesen vereinigten Prinzipien einzurichten, welch ein glückliches Volk würden wir sein!“ Dieses Wohlwollen für die Menschheit leitete die Feder.

Auch das Jahr 1776 können wir nicht übergehen. Es ist das Jahr, in welchem Hume starb und Adam Smith sein epochemachendes Werk schrieb.

Hume's Nominalismus ist auf die Betrachtung der Menschheit und ihrer Geschichte vom höchsten Einfluss gewesen. Die Menschheit ist dadurch vorwiegend als Summe von Einheiten gedacht, die Gattung tritt hinter das Individuum zurück. Lassen wir hier unerörtert, inwieweit dieser Standpunkt die Geschichtsbetrachtung bestimmen musste. Es würde das in den „Essays and Treat. on sev. subj.“ vor Allem nachzuweisen sein. Denn hier ist Hume's Moralphilosophie angewandt. Die Untersuchungen über Nationalcharaktere, über „Ursprung und Fortschritt der Künste“ Bd. I. Ausg. v. 1783), über Gleichgewicht der Macht (Bd. II.) und ähnliche, alle das Gemeinwohl vom Geldumlauf bis zu den höchsten Gütern hinauf betreffend, bieten das höchste Interesse. Der Verfasser erfuhr das selbst am Hof von Frankreich, wie er an Adam Smith am 26. October 1763 von Fontainebleau aus schreibt, ein Brief, den Burton in seiner Sammlung mittheilt. Aber schliesslich hat die Gesammtwirkung Hume's doch nur soweit reichen können, als sein Prinzip der Nützlichkeit reichte. Keuschheit und Schamhaftigkeit sind für Hume nicht sittliche, ursprüngliche, die Gesellschaft schir-

mende Mächte, werthvoll an sich und für sich. Nein, sie sind der Gesellschaft nützlich und deshalb erst dem Einzelnen anerzogen. Der Selbstmord ist unter Umständen nützlich, und deshalb erlaubt. — Eine solche Anschauung konnte allerdings weder die Geschichte verstehen, noch Regeln für gesunde Weiterbildung aufstellen.

Als Hume auf dem Todtenbette lag, war das Werk von Adam Smith, auf welches bereits hingewiesen wurde, eben erschienen. Der bejahrte Denker soll es mit grosser Freude aus der Hand gelegt haben. Fand er doch wesentlich hier seine Ideen. Es ist das zweibändige Werk: „Inquiry into the nature . . .", von welchem wir reden. Ueber die ausserordentliche Bedeutung des Buches herrscht unter den Lehrern der Volkswirthschaft kein Zweifel. Auch Lehrer der Philosophie der Geschichte werden gut thun, seine Blicke in die Ausgestaltung des Lebens der Staaten als vorzügliche Hülfsmittel für die Geschichtswissenschaft zu betrachten. Bezeichnend ist's, dass Smith wie mit Burke, so mit Gibbon verkehrte.

Worin liegt die Bedeutung des Werks für uns? In der Fortleitung Hume'scher Ideen in's Praktische. Es ist die Werthlegung auf die Arbeit des Einzelnen. Sie schafft den Wohlstand der Nationen. Sie will aber auch möglichst ungehemmt sein. Durch diese Verkehrserleichterung, durch die freiste Theilung und Zusammenlegung der Beschäftigungszweige, durch die lebendige Bewegung der Eigen-Interessen, welche zusammengreifend desto sicherer, je freier sie sich ergehen, heilsam wirken, werden Wohlstand und Wohlfahrt der Völker begründet. — Smith arbeitete der grossen gesellschaftlichen Umwälzung vor, die in Frankreich zunächst versucht werden sollte. Er nahm den Einzelnen aus dem natürlichen Gefüge, in welchem er gewachsen war. Er betrachtete ihn als verwendbares technisches Atom. Er erniedrigte ihn zum mechanischen Handlanger. Er stellte ihn auf die Selbstsucht und warf ihn dann der Selbstsucht der Concurrenz und des unerbittlichen Kapitals als Beute hin. So entstand unter der Hand des berühmten Verfassers der Inquiry eine Gesellschaft, welche ein Industrie-System, und eine Ge-

schichte, deren Zweck Güterproduction war. Smith arbeitete auch für die Philosophie der Geschichte. Denn er arbeitete für die Philosophie der Gesellschaft.

Damit sind wir auf den Boden Frankreichs getreten.

Hier aber müssen wir bis zum zehnten Februar 1566, zunächst nachholend, zurückgreifen. An diesem Tage schrieb Johannes Bodinus das Vorwort zu seinem „Methodus ad facilem historiarum cognitionem", wie es die Amsterdamer Ausgabe von 1650 giebt.

Es ist eine freisinnige Historik, welche wir vor uns haben. Bodin theilt die Geschichtswissenschaft in Menschheits-, Natur- und Gottesgeschichte. Vom Gesichtspunkt der Gewissheit aus, bemerkt er, könne man vier Stufen annehmen. Die Geschichte der Menschen sei ungewiss und verwirrt; diejenige der Natur sei gewiss, und zuweilen nur durch bösgeistigen Eingriff ungewiss gemacht; die Mathematik sei noch gewisser; die Geschichte Gottes endlich sei die gewisseste. S. 13. Was diese sei, erklärt sich bald. Man soll, sagt Bodin, wenn man Welt- und Naturgeschichte studirt hat, nun mit reinen Händen gleichsam zur Gottesgeschichte aufsteigen. Und hierfür verlangt er nun eine vergleichende Religions-Wissenschaft. Jedes Religionssystem soll seine Darstellung nach allen Seiten finden, um in seinem Werth dann geprüft zu werden. S. 18. Und ähnlich will er für die Geschichte eine sprachwissenschaftliche Grundlage. Ohne dieses sei der Ursprung der Völkerschaften nicht festzustellen. Auf die Geschichte der Sprachen, auf ihre Fortbildung lenkt er die Aufmerksamkeit. Er zeigt, wodurch sie sich verändern: durch den Alles umwandelnden Ablauf der Zeiten, durch die Völkermischung in Folge der Eroberung und Colonisation, durch die klimatische Beschaffenheit der Völkersitze. S. 369. In Beispielen beweist er den Einfluss der geographischen Lage auf Weichheit und Härte der Sprache. Als Unterlage endlich für die Geschichte der Religionen und der Völker dient

die Geschichte der Natur. Endlich also erscheinen die drei Arten, mit deren Darstellung begonnen war, für die Universalgeschichte zusammenwirkend. Die Geschichte der Natur tritt als Kosmographie ein. Sie giebt die klimatischen und telluren Bedingungen für die Entwicklung der Geschichte bis zur Einwirkung der Gestirnwelt hinauf. S. 18. Allerdings, lehrt Bodin, zwingen die Sterne nicht, der Thierkreis schafft die entsprechenden Völkergestalten nicht. Das sind ptolemäische Irrthümer. Aber allerdings ist der Mensch den natürlichen Voraussetzungen, welche von Oben und Unten auf ihn wirken, sehr unterworfen. Ohne göttliche Hülfe und tägliche Arbeit kann er sie nicht überwinden. S. 80. Denn der Mensch ist in die Elemente gefasst. Sie machen auf sein geistiges Wesen ihren Einfluss geltend. — Bodin giebt hier, was Montesquieu später nur auszuführen brauchte. Er zeigt, wie die Gesetze der Völker in natürlicher Abhängigkeit von Breite- und Länge-Graden und von den Anforderungen erscheinen, welche die natürliche Beschaffenheit des Landes geltend macht.

Wir sahen, wie das Monarchien-Bild Daniel's den Faden für die Geschichtsbetrachtung gab. Bodin bricht mit ihm. Damit verwirft er zugleich die Annahme des goldenen Zeitalters, für welches er nirgends Raum in der wirklichen Geschichte findet. Dagegen findet er im Anbeginn der Geschichte die Zeiten grösster thierischer Rohheit (quibus homines ferarum more in agris ac silvis dispersi tantum haberent, quantum per vim et nefas retinere possent). Damit fällt für ihn die Vorstellung eines sich steigernden Verfalls der Menschheit hin. Die Buchdruckerkunst allein schon, welche alle frühern Erfindungen so weit überrage, trete als unberechenbarer Fortschritt einer solchen Vorstellung lebensmüder Geister entgegen. S. 323. Hiermit erst hat Bodin den alten (inveteratus error) Irrthum der vier Monarchien, welche die Weltgeschichte zur Form der geneigten Fläche herabsetzten, vollends beseitigt. Auf die Zählung der Weltzeiten kommt es ihm nicht an. Ob man sechs Jahrtausende und dann das siebente Tausend als Ruhezeit, ob man neunundvierzig Tausend und das fünfzigste als Jubeljahr annimmt, es scheint ihm sehr gleichgültig. Der Untergang der Welt steht ihm fest. Coper-

nicus, Reinhold Stadius haben eine immer grössere Annäherung der Sonne an die Erde berechnet. Darin liegt ein Fingerzeig. S. 341.

Sehr wahr sagt Baudrillart, der Geschichtschreiber Bodin's und seiner Zeit, es sei die Aufgabe dieser Zeit gewesen: à mettre l'humanité en possession d'elle même, de tout son domaine et de toutes ses ressources. Bodin hat für diese Aufgabe sehr wesentlich mitgearbeitet. Ueberall finden wir bei ihm, und mehr schon ausgearbeitet, die neue kühne Geschichtsauffassung Valla's und des Humanismus. Wir müssen aber nun zu Descartes eilen.

Jene raschen, elektrischen Schläge, welche seit Beginn des achtzehnten Jahrhunderts den Dunstkreis Europa's durchzuckten, sind, soweit sie ihren Heerd in Frankreich haben, auf Descartes zurückzuführen.

Als Soldat im Quartier war ihm, als er am Ofen sitzend sann, die Nothwendigkeit zum Bewusstsein gekommen, zunächst an Allem zu zweifeln. In liebenswürdigster Art entwarf er so 1637 seinen Discours de la méthode. Der dunkle Drang der Zeit, die bisherige Gesellschaft in Frage zu stellen, ihr Gefüge zu zerschlagen und vom Ich aus denkend wieder aufzubauen, schien sich in Descartes gefunden zu haben. Der absolute Zweifel stieg wie eine Macht am Himmel auf. Der Krieg, von dem sie weissagte, war derjenige des freien Willens und der freien Arbeit gegen das Gegebene, wo es auch sei.

Dieser Krieg wurde indess noch in grösster wissenschaftlicher Stille geführt. Bedeutungsvoll malte Pascal das Wesen der Geschichte. Er verglich die Menschheit in ihrem Gang durch die Jahrhunderte mit einem einzelnen Menschen. Dieser entwickelt sich. So durchbricht das Geschlecht, dahin muss Pascal kommen, in seiner Flugkraft die von der Dogmatik ihm angelegten Fesseln (5).

Lebendiger wurde es auf unserm Gebiet im achtzehnten Jahrhundert.

Die Gesellschaft zeigte in Frankreich noch die ungebrochene glatte Fläche. Bossuet hatte, versunken in die Herrlichkeit des davidischen und französischen Königthums, dem Dauphin Geschichtsphilosophie beigebracht.

Bei Hof und im höfischen Frankreich war Alles in bester Ordnung. Da glitt der erste lebendige Wellenschlag über die anscheinend regungslose Masse, und zeigte die innere Unruhe. Es war ein Ereigniss, als 1749 Montesquieu's „Esprit des lois" von Genf aus hereingeschleudert wurde. In anderthalb Jahren waren einundzwanzig Auflagen gedruckt. Die Pompadour selbst begrüsste, trotz der diesmal vereinigten Jansenisten und Jesuiten, den Verfasser als „Gesetzgeber Europa's". Es war die Feier constitutioneller Monarchie, die Hoffnung besserer Zustände, welche den Erfolg bewirkten. Damit hängt das Interesse zusammen, welches wir in diesem Zusammenhange dem Buche entgegenzutragen haben.

Es giebt keine blinde Nothwendigkeit, damit beginnt Montesquieu, welche vernünftige Wesen zu schaffen im Stande war. „Es giebt eine anfängliche Vernunft, und die Gesetze sind die Beziehungen, welche sich zwischen ihr und den verschiedenen Wesen untereinander finden". Es giebt also ursprüngliche vom Befinden der Menschen unabhängige Gesetze. Es giebt eine Sittlichkeit ausser und vor der positiven Gesetzgebung, so wie es Kreise gab, ehe man einen Zirkel hatte. Diese rapports d'équité, welche in allen Verhältnissen sittlicher Gebundenheit erscheinen, sind älter, als die Gesetzgebung. Sie bilden die natürliche Gesetzmässigkeit der sittlichen Welt l. 1, c. 1.

Man beachte, dass hier also sofort die Anschauung abgewehrt wird, als ob die Entstehung der Gesetze als eine naturhafte, nur als in jedem einzelnen Falle und Volke von Unten her bedingte aufzufassen sei. Es wird hier ein höherer schöpferischer Wille gesetzt, eine allgemeine leitende Vernunft, welche über den Dingen thront und in den einzelnen sich mehr oder weniger aussprechen wird. — Diese Vernunft ist nicht Naturgesetz. Der Mensch ist nicht nur Naturwesen und unveränderlichen Gesetzen unterworfen. Er ist Intelligenz, und so verletzt er unaufhörlich freithätig die ihn umgebende Gesetzlichkeit.

Das ist's, wodurch Montesquieu die Freiheit gegen die Nothwendigkeit schützen will. Er will, aber er kann nicht. Das Nothwendige siegt doch, und der ganze Orient wird ihr,

wird der Unbeweglichkeit der Naturverhältnisse geopfert. Der Orient ist in Montesquieu's Augen starr und todt. Diese Unbeweglichkeit freilich ist eine leere Annahme. Sie war nur möglich, wenn man die Bewegung innerhalb der morgenländischen Religionssysteme nicht kannte. Doch lassen wir das. Montesquieu spricht nur von den Gesetzen der Menschen, welche sie sich selbst geben. Ihre Entstehung innerhalb der Völker soll nachgewiesen werden. Deshalb sind Bodenbeschaffenheit und Klima der Länder zu beachten. Denn „wenn es wahr ist, dass der geistige Charakter und die Leidenschaften (caractère de l'esprit et les passions du coeur) in den verschiedenen Klimaten ausserordentlich verschieden sind, so müssen die Gesetze zur Verschiedenheit dieser Leidenschaften und dieser Charaktere in enger Beziehung stehen". So wird die geographische Grundbedingung für bestimmte Entwicklung der Staatsformen gegeben. Ueberall werden reiche Belege aus der Geschichte eingeführt, um die Abhängigkeit von jenen Grundvoraussetzungen darzuthun. Die wandernden Völker selbst bilden, wie die Westgothen in Spanien, der neuen Heimath gemäss Recht und Gesetze um. Die Religionen selbst haften in ihren Eigenthümlichkeiten zum Theil am Boden, und werden bei jeder Wanderung auch Veränderungen erleiden l. 24, c. 25.

Es ist wahr, die Gesetze, welche von Montesquieu untersucht werden, treten immer nur als Einzel-Erscheinungen auf. Als solche werden sie aus den natürlichen Vorbedingungen des Volkes jedesmal erklärt. Es fehlt aber der Hinweis auf den grössern kulturlichen Zusammenhang, in welchem sie vorkommen, und erst ihre eigentlich geschichtliche Deutung finden. Die Gesetze sind nicht als Ergebnisse auch der zusammenhängenden Völker-Entwicklung verstanden. Sie erscheinen nicht als Glieder einer nachweisbaren Kette gleichnamiger Anschauungen. Sie treten nicht als Stufen innerhalb einer Geschichte der Gesetzgebung auf, so dass die frühere wie die spätere Staffel zur Erklärung der vorliegenden heranzuziehen wäre.

So ist es natürlich, dass das bedeutende Werk nichts von streng gedachter Anordnung verräth. Blickt man die

drei Bände der schönen Pariser Ausgabe von 1827 rascher oder eingehender durch, immer wird man den Eindruck wie von einem Sammelwerke haben. Die ganze Arbeit ist wesentlich nur Untersuchung. Dennoch hat sie die ausserordentlichste Wirkung gehabt. Denn sie dient, wenn nicht zunächst einer Philosophie der Geschichte, so doch der Rechtswissenschaft und Staatskunst. Die Einführung der natürlichen Bedingnisse des Völkerlebens ist ihr Hauptverdienst. Es ist nicht neu. Hat man zufällig Bodin aus der Hand gelegt, um sofort zu Montesquieu überzugehen, so wird man nicht den geringsten Zweifel hegen, wem das Verdienst bahnbrechender Neuheit gebühre. Aber Montesquieu legt allerdings einen selbständigen anthropologischen Grund. Er verwirft Hobbes, welcher in den Naturzustand des Menschen sofort die Sucht verlegt, den Nebenmenschen sich zu unterwerfen. Er mildert. „Sobald die Menschen in Gesellschaft sind, verlieren sie das Gefühl ihrer Schwäche; die Gleichheit, welche unter ihnen herrschte, verschwindet, und der Kriegszustand beginnt". Dies ist der bezeichnende Satz, mit dem das dritte Kapitel des ersten Buchs eröffnet wird. — Montesquieu ist nicht Communist, er ist nur Liberaler. Darin liegt sein Erfolg. Den unter den eisernen Schuh des Despotismus Gebeugten zeigt er die englische „in den deutschen Wäldern" gewachsene Freiheit. Und er war der Mann der Zeit. Nicht der Philosophie der Geschichte, dieser Freiheit aber bedurfte man.

Die Dudeffant sagte über Helvetius, als er „de l'homme" geschrieben hatte: C'est un homme, qui dit le secret de tout le monde. Es passte völlig auf Montesquieu. Er war der Retter der Gemässigten.

Aber die Freiheit, welche er zeigte, kam zu spät. Es war nur die ständische Freiheit, die er gab. „Es war ein Codex des Lehnrechts", wie Helvetius ausrief, als Montesquieu ihm sein Manuscript zur Einsicht lieh. Immerhin war es in französische Erde ausgestreuter brittischer Same, nach Schlözer's Ausdruck. Und er ging auf, wenn auch in anderer Form.

Und Montesquieu's Beitrag für die Philosophie der Geschichte? Die Beachtung natürlicher Voraussetzungen für die Völkerentwicklung ist dankenswerth. Sie bildet das noth-

wendige Gegengewicht gegen die Wucht übernatürlicher Einwirkungen. Aber erklären diese Voraussetzungen? Die Juden sind doch dieselben unter jedem Klima. Es ist angenehm, dass ein Bagehot in seinen Gesetzen der Entwicklung der Nationen, die er 1873 veröffentlichte, uns die Arbeit der Widerlegung abnimmt. Strenger Darwinist, sieht er doch sehr wohl, dass im indischen Archipel zwei verschiedene Racen ganz dieselbe Insel bewohnen und ganz verschieden bleiben. — Montesquieu hat, das ist sein Werth, auf die wirklich vernachlässigten natürlichen Bedingungen für die Eigenart der Völker hingewiesen. Aber einen „founder of the philosophy of history" würden wir ihn. mit Alison in seinen Essays, niemals nennen können.

Ein Jahr nach Erscheinen des Esprit des lois redete in der Sorbonne ein Mann, den wir weit eher so nennen möchten. „Turgot a crée en 1750 la philosophie de l'histoire" — sagt Cousin. Ueberschwänglich ist auch dieses.

Aber Turgot ist als Staatsmann und Gelehrter eine durchaus edle Erscheinung. Seine Bildung ist vielseitig. Er schreibt über das Papier-Geld ebenso eingehend, als über den Nutzen des Christenthums. Seine Kenntnisse sind gut, seine Redeweise schwungvoll. Seine Gesammtanschauung von der Geschichte als Entwicklung der menschlichen Fähigkeiten nach den der Menschheit innewohnenden Gesetzen, macht das Einzelne, was er giebt, bedeutend. Es erscheint als nothwendiger Zug der allgemeinen Entwicklung. Uns liegt die Rede: „Ueber die allmählichen Fortschritte des menschlichen Geistes" am nächsten. Turgot hielt sie am 11. December 1750 in der Sorbonne. Er will nur den Faden des Fortschritts der Geschichte des Geistes zeigen. (Pariser Ausg. v. 1808, Bd. II. S. 54.) Mit der mosaischen Urkunde beginnt er, und bemerkt, wie das geschichtlich Geschehende im Zusammenwirken von Begabung und Umständen gestaltet wird. Er zeigt, wie die Barbarei die Gleichheit der Menschen herzustellen bedacht ist. Dann erst folgt die Arbeit der Geschichte, das Gleichgewicht der beweglichen Theile herzustellen, wenn diese Theile durch die differenzirende Macht der Bildung in's Schwanken geriethen. Die Geschichte des Wachsens geistigen

Verständnisses führt Turgot durch die Dunkel des Mittelalters hindurch bis zur Buchdruckerkunst. „Tritt — so ruft er — Europa, hervor aus der Nacht, die dich bedeckte — Jahrhundert Ludwig's, Jahrhundert der grossen Männer, Jahrhundert der Vernunft, beeile dich!“ Endlich sieht man Licht, wie glänzt es von allen Seiten! „Welch eine Anzahl grosser Männer aller Art, welche Vervollkommnung der menschlichen Vernunft! — O Ludwig, welche Majestät umgiebt dich! Welchen Glanz hat deine segnende Hand über alle Künste ausgebreitet! Dein glückliches Volk ist der Mittelpunkt der Bildung geworden!“ S. 91. So jubelt Turgot, welcher in seiner ersten Rede offen gegen den Verrath eifert, den man an der Sache der Humanität begehe, wenn man knechtisch den Fürsten schmeichle.

Es ist wahr, den Faden der Geschichte behält Turgot in der Hand. Er fasst die Geschichte ganz und voll als Entwicklung der menschlichen Natur in ihrer Allseitigkeit und nach innerer Gesetzmässigkeit. Wir sehen's in seinen Bemerkungen und Erweiterungen zu Bossuet. Die Geschichte „umfasst die Betrachtung der allmählichen Fortschritte des menschlichen Geschlechts, die Einzelarbeit der Ursachen, welche dazu beigetragen haben; die Anfänge der Menschen; die Bildung und Mischung der Völker; Ursprung und Veränderungen der Regierungsformen; die Fortschritte der Sprachen, der Naturkunde, der Sitten, der Moral, der Wissenschaften und Künste; die Umwälzungen, welche Reiche auf Reiche, Völker auf Völker, Religionen auf Religionen folgen liessen; das menschliche Geschlecht, wie es in diesen Veränderungen immer sich gleich bleibt, wie in den Stürmen das Wasser des Meeres, und wie es immer nach seiner Vervollkommnung strebt“. — S. 212. In dieser Schrift begegnen wir ausserdem trefflichen Bemerkungen über die Gliederung der Gesellschaft.

Doch wir müssen nochmals auf jene Rede vom 11. December zurückkommen. Turgot hat Bemerkungen dazu geschrieben. Und diese geben einen bewunderungswürdigen Ueberblick über den Fortschritt der menschlichen Erkenntniss. Sie zeigen, wie der Mensch für die Erklärung natürlicher Vorgänge, für welche er natürliche Mittel nicht besitzt,

übernatürliche und unsichtbare geistige Wesen voraussetzt. So entsteht eine überquellende Vielheit der Genien und Götter. Dann aber kommt die Zeit, in welcher die Philosophie die Lächerlichkeit dieser willkürlichen Voraussetzungen bemerkt. Sie verwirft dies Fabel-Reich, aber sie stellt ein neues auf. Statt durch Gottheiten, erklärt sie die Erscheinungen durch Allgemeinbegriffe, durch Bezeichnung blosser Eigenschaften, durch Abstractionen. Diese erklären Nichts, und man redet von ihnen doch wie von wirklichen Wesen. Für jede Naturwirkung erfindet man eine neue Eigenschaft. Dies ist die Herrschaft der Metaphysik. Endlich erst kommt die Zeit der Physik, welche durch die Verwendung der Mathematik ihre Blüthe erreicht. Jetzt erst wird exact geforscht und erkannt. S. 294.

Es ist richtig von Flint bemerkt worden, dass wir hier am Quellort des Gedankens stehen, welchen Comte für seine Gliederung der geistigen Entwicklung der Menschheit mit erfolgreicher Entschiedenheit verwendet hat. Es ist der Weg von der theologischen Anschauung, innerhalb derer der Mensch niemals auf den Grund der Dinge, sondern auf ihrer Oberfläche immer nur sein Bild sieht, wie Turgot sagt, zur metaphysischen und endlich zur physischen und positiven.

In demselben Jahre, in welchem Baron Turgot in der Sorbonne redete, stellte die gelehrte Gesellschaft zu Dijon den Preis auf die Frage, ob Künste und Wissenschaften zu höherer Sittlichkeit beigetragen hätten? Rousseau gewann ihn.

Doch blicken wir vorher noch auf Voltaire. Es ist seine 1756 erschienene Schrift: „Essai sur les moeurs et l'esprit des nations" — von welcher wir zu reden haben. Bossuet hatte Alles unter den Gesichtspunkt göttlicher Leitung gestellt, Voltaire kennt nur eine natürliche Erklärung der Dinge und Thatsachen. Darum geht er auch von einer Untersuchung über die Veränderung der Erdoberfläche aus. Er geht mit dem ganzen Unglauben der Aufklärung an seine Darstellung, aber an Satyrn, Geschöpfe, die in Folge der Vermischung von Menschen mit Thieren entstanden, glaubt er auch (Bd. 22. Essai Bd. I. S. 11. Zweibrücker Ausg. v. 1792).

Er erklärt sich gegen den Naturzustand Rousseau's in-

soweit, als er leugnet, dass die Menschen auch auf den Händen krochen und ungesellig lebten. Die Menschen gehören übrigens zur vornehmsten Gattung der Thiere, welche gesellig leben wie die Biber und Schafe (animaux qui vivent en troupe). Man fragt, wie sind die Menschen nach Amerika gekommen? Man sollte doch nicht mehr erstaunt sein, Menschen in Amerika zu finden, als Fliegen. S. 38. Voltaire geht dann die ältesten Geschichten der einzelnen Völker namentlich nach der Seite ihrer religiösen Gebräuche durch. Das Orakel-, Opfer-, Mysterien-Wesen wird — sehr eigenmächtig — besprochen. In den Göttersagen findet er durchschnittlich eine Narrheit, welche jede ernstere Untersuchung der Entstehungsgeschichte dieser Vorstellungsweisen völlig unnütz erscheinen lassen muss. Er selbst kritisirt das Paradies nach Yemen im glücklichen Arabien hin. In der Kritik des jüdischen Schriftthums sowie der Erzählungen von Herodot und Xenophon ist er sehr unvorsichtig und willkürlich. Die ganze alte Völkerwelt erscheint für eine flüchtige Untersuchung sofort im ersten Bande des Werks, während der zweite der acht Bände unserer Ausgabe mit China wieder beginnt. Nach den unzulänglichen Hülfsmitteln der damaligen Zeit gibt Voltaire eine Beschreibung, die uns wenig genügt. China übrigens hat weit mehr seinen Beifall, als das europäische Mittelalter. Er macht hier wirkliche Ansätze, in einer Geschichte der Strafgesetzgebung, der Gewerbthätigkeit, des Handels und der Finanzen dasjenige in die allgemeine Geschichtsbehandlung einzuführen, was wir Kultur-Geschichte nennen. Aber es ist ausserordentlich dürftig, es tritt aus der politischen Geschichte, welche den Raum füllt, kaum hervor. Von einer Geschichte der Wissenschaften namentlich, welche, wenn auch nur in kurzen Abrissen, nicht unvertreten bleiben durfte, ist nicht die Rede. Auch im dritten Bande kommt vor der Fülle der Abrisse der Staatengeschichten eine Zeichnung der Sitten und des Geistes der Völker nicht zum Vorschein. Selbst die Kreuzzüge geben Voltaire keinen Fingerzeig in dieser Richtung. Sie haben Europa um Menschen und Geld gebracht, aber nicht civilisirt. Das ist Alles. III. 260. Auch in den folgenden Bänden ist eigentlich nur Staatengeschichte.

Es sind nur flüchtige Bemerkungen, keine Nachweise, wenn es heisst: Tout homme est formé par son siècle, bien peu s'élèvent au dessus des moeurs du temps. Selbst wo er im fünften Bande eine „allgemeine Idee des sechszehnten Jahrhunderts" zu geben verspricht, fühlen wir uns völlig getäuscht. Wir begegnen hier einer beredten Vertheidigung der Religions- und Sektenfreiheit. Die politische Anarchie sei ein grosses Uebel, die Anarchie in der Religion dagegen sei beinahe unerlässlich für die öffentliche Ruhe. Denn „il est difficile, que deux sectes rivales subsistent sans causes des troubles, et presque impossible, que deux cents sectes en puissent causer jamais". Das ist ein politischer Gedanke von grosser Bedeutung. Voltaire aber giebt ihn nur in einer Anmerkung unter dem Text. V. 240.

Doch vergessen wir die nachträglichen „Bemerkungen" nicht, welche eigentlich eine Antwort auf gewisse Angriffe und Plagiate sind. Hier finden wir gleichfalls leuchtende Gedanken, welche nur hätten an die Spitze gestellt werden sollen, welche aber in der Masse verschwinden. „Drei Umstände, heisst es hier, machen unaufhörlich ihren Einfluss auf den Geist der Menschen geltend, das Klima, die Regierungsform und die Religion, das ist die einzige Weise das Räthsel der Welt zu lösen." VIII. 143. Ferner dagegen liegt uns das blutige Geschichts-Gemälde, welches er aufrollt, die vernichtende Schärfe, in welcher er das Papstthum mit seinem stehenden Heere von 600,000 Mann Priestern und Mönchen, mit oder ohne Hosen, dem Chalifat gegenüberstellt. Ferner liegt die Betrachtung über die bunte Mannigfaltigkeit der Gesetze, für den kleinsten Ort besonders, wodurch er den kräftigen westphälischen Zorn Mösers erregte. Allerdings, die Marquise von Chatelet konnte nun die Geschichte verstehen und Voltaire glaubte, in Auswahl der Thatsachen für das Verständniss der Macht der opinion und der geschichtlichen Idee etwas geleistet zu haben.

Wir sind nicht so glücklich, wie die Marquise und Voltaire urtheilen zu können. Von den Sitten hören wir bei Voltaire Einiges, von dem Geist der Völker Weniges, von Natur, Eigenart und Aufgabe der einzelnen Völker — Nichts.

Den Massstab unserer neueren Mittel für Völkerkunde anzulegen, dessen bedarf es demnach nicht. Wir würden Voltaire's Auseinandersetzungen über die einsilbigen Sprachen sehr in Anspruch nehmen. Denn wir dürfen grade umgekehrt erwarten, dass die englische Sprache, etwa durch eine fortwährende Abschleifung, in welcher sie rasche Fortschritte macht, zu einer einsilbigen erst werde.

„Bossuet — so sagt Voltaire — scheint nur darum geschrieben zu haben, um zu zeigen, dass Alles in der Welt nur für das jüdische Volk gemacht ist". Gewiss, das eben ist die einseitig theologische Auffassung. Voltaire glaubt deshalb, dass es seines Amts recht eigentlich sei, diese Auffassung zu brechen. Er thut dieses in seiner Weise. Er stellt eine Liste der von den Israeliten selbst auf Gottes Geheiss getödteten Israeliten zusammen. Er sucht aus den Psalmen die Stellen herbei, in welchen die Gefühle der Rache gegen die Feinde Gottes und des auserwählten Volks hervortreten. So gewinnt er ein abschreckendes Bild. Er hält alles Unwahrscheinliche und Befremdende in der Geschichte dieses Volks zusammen. Und er hat eine erschreckend widrige Erscheinung geschaffen. Vielleicht aber findet der ruhige Beobachter, dass seine Behandlung der Dinge noch widerlicher sei. Statt offen mit dem Wunder innerhalb der Geschichte zu brechen, zieht er den versteckten Spott vor. „Jedes Volk hat seine Wunder, aber beim Volk der Juden ist Alles Wunder; und man kann sagen, dass dieses so sein solle, weil es von Gott selbst geleitet war. Es liegt auf der Hand, dass die Geschichte Gottes doch derjenigen der Menschen nicht gleichen darf. Deshalb werden wir Nichts von diesen übernatürlichen Dingen erzählen, deren Darstellung nur dem heiligen Geist gebührt; noch weniger werden wir den Versuch wagen, sie zu erklären". Oder er sagt, nachdem er die Unwahrscheinlichkeit gewisser Thatsachen gezeigt: „Aber hören wir nicht auf, zu wiederholen, wie ohnmächtig das Licht unserer Vernunft ist, um uns über seltsame Ereignisse des Alterthums und über die Gründe aufzuklären, welche Gott, der Herr über Leben und Tod, haben konnte, das jüdische Volk auszuerwählen, um das kananäische Volk zu vernichten. —

Gott, welcher sie führte, Gott, welcher sie prüfte und strafte, machte dies jüdische Volk so völlig verschieden von allen anderen Menschen, dass man es mit anderen Augen ansehen muss, als mit denen man die übrige Erde betrachtet". S. 189.

Das Wunder erregt stets seinen Zorn. Alle wirklichen Gesetze: Du sollst nicht stehlen, Du sollst nicht tödten — sie sind natürliches Eigenthum des Menschen von Japan bis zum Abendland. „Weder Orpheus, noch Hermes, noch Minos, noch Lykurg, noch Numa hatten nöthig, dass Jupiter im Rollen des Donners kam, um Wahrheiten zu verkündigen, welche in alle Herzen gegraben sind. Hätte ich mich einem dieser grossen Charlatane auf öffentlichem Markt gegenüber gefunden, ich würde ihm zugerufen haben: Schweig, stell die Gottheit nicht also bloss, Du willst mich betrügen, wenn Du lehrst, sie sei herabgestiegen, um uns zu sagen, was wir alle wissen". I. 247.

Unwillkürlich blickt man von diesem Punkt auf Lessing hinüber, welcher vierundzwanzig Jahre später, allerdings in edlerer Form, den hier angeschlagenen Ton weiter trug. Von Voltaire weiss man, dass er weder auf dem Markt, noch irgendwo sonst, sich Jemandem offen gegenüber zu stellen liebte.

Gewisse Sammlungen geschichtlicher Bemerkungen nennt Voltaire wiederholt: „Philosophie der Geschichte". So in der Einleitung zum Essai, so im Fragment über die allgemeine Geschichte vom Jahr 1773 im zehnten Artikel, wo er sich gegen Larcher vertheidigt. Die Bezeichnung „Philosophie der Geschichte" stammt, wie man gewöhnlich annimmt, von ihm. In der Pariser Ausgabe von 1832 hat Beuchot das Vorkommen der Bezeichnung bei Voltaire zusammengestellt. Wir bezweifeln nicht, dass Voltaire das Wort zuerst gebrauchte. Die Sache hatte er nicht. Oder ist sie dort, wo man so leicht über die Kreuzzüge reden kann? Wodurch entstanden sie? Wodurch die Bewegung der Millionen? Durch die Reise jenes Peter von Amiens nach Jerusalem! „He reads history — sagt Carlyle von Voltaire — not with the eyes of a devout seer or even of a critic, but through a pair of mere anticatholic spectacles". Das sind nicht Augen für eine ruhige

Geschichtsbetrachtung. Und am wenigsten für eine Philosophie der Geschichte.

Endlich stehen wir bei Rousseau. Er ist ganz geeignet, diese Reihe, wenn auch nur kurz, abzuschliessen. Denn er ist gründlich wie die Revolution.

Eine Rothhaut, die ihren Tomahak plötzlich unter den Allongeperücken und Galanteriedegen der gepuderten Würdenträger von Frankreich schwang, konnte nicht mehr Entsetzen erregen, als Rousseau, wie er mit urthümlichen Keulenschlägen in diese platte, gezierte und fertige Gesellschaft des achtzehnten Jahrhunderts sprang. Denn dies ist Rousseau's Bedeutung, zum Naturzustand zurückzurufen. An die Stelle der geschnittenen Taxus-Hecken setzt er den Urwald. In seinem 1762 erschienenen Contrat social wuchert er in voller Ursprünglichkeit. Montesquieu hatte, — sagt Brizard, — sein schönes Gebäude unvollendet gelassen. Er hatte nur positive Gesetze gezeigt, er war nicht bis zur Quelle der Gesetze selbst herabgestiegen. „Der Contrat social erschien. Das ist der Porticus des Tempels, das erste Kapitel des Geist's der Gesetze. Das menschliche Geschlecht hatte seine Rechte verloren, Jean Jacques hat sie wiedergefunden".

Jean Jacques zerlegt die Gesellschaft in ihre Atome. Sofort im zweiten Kapitel des Contrat lässt er das Familienleben in seine Bestandtheile sich auflösen. Nur das Bedürfniss hält Vater und Kinder zusammen, sitôt que ce besoin cesse, le lien naturel se dissout. Nun tritt die blosse Convention ein. Und die Familie ist das erste Modell der politischen Gesellschaften. Grotius — ruft Rousseau — formt das Recht nach der Thatsache. Hobbes macht es nicht anders. Die Menschheit wird dadurch eine Heerde, die nur gemästet wird, um verzehrt zu werden, und die Hirten werden höhere Wesen. Götter dort, Lastvieh hier! Diese Weltansicht eines Caligula entspricht den Grotius und Hobbes vollständig. Nein, giebt es, mit Aristoteles, Sklaven von Natur, so kommt es nur daher, weil es Sklaven gegen die Natur gegeben hatte. „Die Kraft hat die ersten Sklaven gemacht, und die Feigheit hat sie verewigt". V. 67. So schliesst Rousseau das erste Buch seines Werks mit der Bemerkung,

die er zur Grundlage der gesammten Gesellschafts-Ordnung gemacht sehen will. Der Grund-Vertrag nämlich, statt die ursprüngliche natürliche Gleichheit zu zerstören, setze im Gegentheil an die Stelle der etwaigen physischen Ungleichheit, welche die Natur zwischen den Menschen hätte hervorrufen können, eine sittliche und gesetzliche Gleichheit. Die Menschen, wenn an Kräften oder Begabung etwa ungleich, würden nun durch Uebereinkunft und Recht alle gleich. — Die Consequenz ist allerdings der allmächtige Gemeinwille, der die Rechte Aller in sich aufzehrt. Das Ideal dieses Communismus liegt in der Gleichheit und erschreckenden Einförmigkeit des Naturzustands. Er wurde das Ideal der französischen Revolution. Freilich, diese Einförmigkeit der Natur machte sich nicht so leicht von selbst wieder.

Das sah Rousseau sehr gut. Der schwärmerische Abbé Saint-Pierre glaubte den ewigen Frieden, über den er schrieb, schon in der Hand zu haben. Bedurfte es doch nur eines Congresses, dem er seine Artikel vorlegte. Der Congress unterzeichnete einfach und die Sache war gemacht. Rousseau's Urtheil dagegen ist ein äusserst nüchternes. „Ohne Zweifel, sagt er, ist der ewige Friede jetzt noch ein sehr lächerlicher Plan; aber man gebe uns einen Heinrich IV. und einen Sully, und der ewige Friede wird Etwas sein, über das sich reden lässt: Oder vielmehr bewundern wir einen so schönen Plan, trösten wir uns aber, wenn wir ihn nicht ausführen können, denn das kann nur durch gewaltsame der Menschheit fürchterliche Mittel geschehen". V. 458.

Indess umzog sich der Himmel. Die „Revolution in den Köpfen", wie Voltaire sagte, meldete sich. „Das Geschrei jener Pedanten — so schrieb er 1767, und meinte damit die Sorbonne — kündigt diese Veränderung an, wie das Schreien der Krähen schönes Wetter verkündigt".

Die Fackel in das morsche Gerüst der europäischen Staatenbaue hatte zuletzt und in wildestem Schwunge Rousseau geworfen. Aber es ist wahr, was Lavergne sagt: „Die Liebe zur Menschheit ist das ausschliessliche Princip der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts". Diese Liebe war auch, und wenn noch so irregeleitet, was Rousseau trieb.

Diese Liebe entwarf und verwarf Linie für Linie, wie wir später es in Frankreich verfolgen werden, die Grundzüge einer Philosophie der Gesellschaft. Geleiten wir sie als Humanität zunächst nach Deutschland und betrachten wir sie dort im Idealismus der Philosophie der Geschichte.

Zweiter Abschnitt.

Die Humanität als ein den Welttheil allmählich beherrschender Gedanke begann, wie wir sahen, mit der Renaissance auf italienischem Boden. Der Gedanke trat in ästhetischer Hülle auf. Dann griff er auch in Italien weiter. Er zündete in England und Frankreich und wurde praktisch. Der Humanismus war der Gesichtspunkt, von welchem aus Geschichte, Staatsrecht, Volkswirthschaft angeschaut wurden. Der Mensch wird weniger an sich, er wird als Glied der Gesellschaft, er wird im Kampf um's Dasein betrachtet. Der Humanismus wird auch für die philosophische Behandlung der Geschichte der Massstab. Er gibt die Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte, denn er findet im Menschen selbst das natürliche Thema für die Menschengeschichte. — Aber er selbst wird nicht philosophisch. Dazu würde gehören, dass der Mensch in seinen idealen Werthen, dass er als Träger und Erscheinung ewiger Ideen verstanden würde. Dazu würde gehören, dass man seine Stelle im Universal-Leben zu begreifen, dass man ihn nicht nur im Kampf um's Brod, dass man ihn im Schimmer seiner ewigen Beziehungen zu erfassen suchte. Wird dieses das Streben des Humanismus, so erscheint er als Idealismus. Im Ideal der Menschheit, im Menschen als Ideal, gipfelt nun Alles.

Betrachten wir also den philosophischen Idealismus, so bringen wir das, was die Sprache der Geschichte der Philosophie darunter versteht, allerdings in Zusammenhang mit der Bewegung der Humanitäts-Idee in Europa. Wir finden in

jenem Idealismus die Steigerung und Ueberspannung dieser Idee. Das aber wird in den Arbeiten für Philosophie der Geschichte, also auf unserm Wege, sehr allmählich hervortreten. Und wir halten uns nicht verpflichtet, im Einzelnen weiter auf diese Steigerung aufmerksam zu machen. Die Ueberspannung wird sich enthüllen, wenn der Pantheismus eintritt. Hier steht das Ich auf einsamer, schwindelnder Spitze, und endlich ist der Mensch das Göttliche schlechthin.

Diese Ausführung des Humanismus in dem Idealismus ist dem philosophischen Deutschland zugewiesen. So wird zu zeigen sein, wie dieses in dieser Beziehung für die Philosophie der Geschichte gearbeitet hat. Haben wir den Idealismus in dieser Anwendung in seinem Standort Deutschland dann betrachtet, so mögen wir sehen, welchen Einfluss für unsere Wissenschaft er in Frankreich und Italien gewann.

Wir kommen von Frankreich her, so mag uns Leibnitz in Deutschland einführen (6).

Deutschland besitzt — so meinte Diderot — an Leibnitz allein: Plato, Aristoteles und Archimedes. Wir lassen das dahingestellt. Aber das schon, was er für den Begriff der Entwicklung that, macht uns zur Pflicht, auf ihn zurückzugehen.

Es ist wahr, seine Monaden sind fensterlos und spröde genug gedacht. Man sieht nicht, was sie mit „Entwicklung" zu thun haben sollen. Aber jede Monade ist Spiegel des Alls. Sie stellt also in und an sich ein Bild wie des räumlichen, so auch des zeitlichen Seins dar. Die Monade, und zwar jede als Zusammenfassung und Auszug des Weltganzen, spiegelt also auch den zeitlichen Verlauf.

Nun sind die Spiegel alles Seins überhaupt nur so weit verschieden, dass sie deutlicher oder undeutlicher wiederspiegeln und vorstellen, also nur stufenweise. Es soll kein tieferer Unterschied, keine Lücke im räumlichen Nebeneinander Statt finden. So ist auch für zeitliches Bewegen kein Sprung

denkbar, sondern Alles wird ineinandergreifende Kette sein müssen. So kommt Alles in Fluss, Ruhe ist nirgends. Was wir Ruhe nennen, ist unmerkliche Bewegung. Auf sie führt sich Alles zurück, was Veränderung heisst. Es ist also klar, dass das Einzelwesen sich nicht verändert, nur bewegend sich umformt. Diese loi de la continuité (S. 198 der Berliner Ausg. v. 1840 in I Bd.), welche Leibnitz zunächst für das räumliche Nebeneinander geformt hat, giebt uns ein Gesetz geschichtlicher Continuität. Jede Creatur geht schwanger mit ihrem zukünftigen Zustand und folgt dem natürlichen Zuge. Leibnitz lässt sich unterm 22. März 1714 von Wien aus an Borguet darüber aus (S. 722). Er stellt die Bewegung, welche nirgends einen Sprung duldet, unter die göttliche Leitung, welche ununterbrochene Schöpfung ist. Von ihr abgesehen trägt also auch die Gegenwart die ganze Zukunft in sich. Auf jedem Punkt der Reihe ist im Einzelnen das Ganze, wenigstens von einem höhern Standpunkt aus, zu erblicken. Räumlich sieht Gott in jedem Theil des Universums zugleich das Ganze. So sieht er zeitlich in jeder Entwicklungsstufe die sämmtlichen folgenden. Denn er hat eine so völlig geschlossene Reihe der Wirkungen gewollt. So Leibnitz im dritten Theil der Theodicee, wo vom göttlichen Vorherwissen die Rede ist (S. 608).

Gott hat sie jedenfalls für seine beste Welt gewollt. Beachten wir noch diesen Punkt. Er ist für unsere Wissenschaft wichtig geworden.

Der Weltenbau ist vom Höchsten zum Niedrigsten hin eine wunderbare Einheit. Aus ihm ist daher Nichts ohne den Zusammensturz des Ganzen zu entfernen. Nimm ein Sandkorn hinweg und die Welt geht unter. Denn das Ganze bedarf jeder Monade. Und so ist es in der ganzen Reihe der möglichen, ewig vor Gottes Auge stehenden Welten gleichfalls. Aus ihnen wählte Gott die beste, in welcher das meiste Gute, das wenigste Uebel. Das Uebel nämlich ist so nothwendig, dass es in jeder der möglichen Welten auftritt, und in der wirklichen Welt nur am geringsten erscheint. Das Uebel ist Unvollkommenheit. Die Einzelwesen sind nothwendig beschränkt. So täuschen sie sich hinsichtlich dessen, was gut

ist, obwohl sie das Gute wirklich suchen. Sie täuschen sich eben so, wenn sie diese Welt nicht für gut halten. Diese Welt ist sogar die beste. Das ist, wie Mill richtig bemerkt, nicht die beste aller ordentlichen, sondern nur aller, — für den bestimmten Zweck, setzen wir hinzu — möglichen Welten. Ausdrücklich erklärt Leibnitz in der Theodicee mit Bayle sich darin vollkommen einverstanden, dass Gott den Körpern und Seelen eine solche Einrichtung hätte geben können, dass die Erde ein beständiges Paradies und ein Vorschmack des himmlischen Zustandes der Seligen gewesen wäre. Es stehe, fährt er fort, nichts im Wege, dass es nicht viel glücklichere Erden geben könne, als die unsrige ist, aber Gott hat gute Gründe gehabt, um zu wollen, dass unsere Erde grade so ist, wie sie ist. (S. 606).

Es ist nicht zweifelhaft, dass Leibnitz den Fortschritt des Menschen-Geschlechts glaubte. Im dritten Theil der Theodicee sagt er: „Es kann sogar sein, dass das menschliche Geschlecht zu einer weit grösseren Vollkommenheit gelange, als diejenige ist, welche wir uns jetzt denken können". (S. 603). Aber dies ist doch nur hingeworfen. Deutlicher ist er am Schluss der Schrift: De rerum originatione. Er verlangt hier die Anerkennung eines beständigen und freisten Fortschritts des ganzen Universum. Er blickt auf die fortschreitende Kultur des Erdbodens. Auch Niederlagen und Rückschritte will er als Mittel für diesen Fortschritt verstanden wissen. Und wirft man ein, dass dann die Welt schon längst ein Paradies hätte sein müssen, so ist ihm die Antwort leicht. Sind auch viele Substanzen bereits zu einer grossen Vollkommenheit gelangt, so sind im Grunde der Dinge doch immer Elemente, welche noch emporzuführen und zu höherer Kultur zu bringen sind.

So geht die Entwicklung ins Unendliche. (S. 150).

So ist denn auch Leibnitz durch den allgemeinen ewigen Frieden des hoffnungsreichen Abbé von Saint-Pierre bewegt worden. Er wurde von Vielem bewegt. Er war, wie Turgot sagte, „wie ein Mensch, welcher aus Trümmern aller Gebäude des alten Rom einen regelmässigen Palast bauen will". Aber diese Vielseitigkeit macht ihn uns bedeutend. Und jedenfalls

würde, wenn er den Anstoss für vergleichende Sprachkunde auch nicht gegeben, das Hebräische der Würde der Ursprache auch nicht entkleidet hätte, die Philosophie der Geschichte ihm für die Idee der Entwicklung verpflichtet bleiben, zu deren Ausbau er so wesentlich beitrug.

Wir mussten Leibnitz, wir mussten die Quelle jenes Begriffs der Continuität aufsuchen, welcher sich in das geschichts-wissenschaftliche Denken Deutschlands so erfolgreich eingebürgert hat. Eilen wir nun dem Ausgang des achtzehnten Jahrhunderts entgegen. —

In die Unnatur des zopfigen Styls und der Stelzschuh wie der beschnittenen Landschaft, der mythologischen Spielereien wie der Geschnörkel und albernen Geziertheiten, rannte Rousseau's Naturmensch. Diese Ungezogenheit war eine wahre Erfrischung. Wie nothwendig sie war, man sieht es an der Eile, womit alle Welt nun Jagd auf den Urmenschen machte. Die Ursprünge, die Kindheit der Völker, Volks-Weise und Lied, Sitten und Sagen, Alles was gewachsen und nicht gemacht war, es sprang wie frische Quellen wieder hervor. Bei Iselin, Lessing und Herder werden wir gleich die Wirkungen sehn.

Die Anregungen zeigten sich auch auf anderen Gebieten. Sie gaben zur Entwicklung der Philosophie, gaben zur historischen Schule vielleicht den Anstoss. Aber was Heyne und Heeren thaten, es trug noch wenig dazu bei, den Gesichtspunkten für eine Philosophie der Geschichte mehr Umfang und praktische Nutzbarkeit zu geben. Auch die erneute Aufnahme volkswirthschaftlicher Fragen vermochte dies nicht. Denn allerdings auch nach dieser Seite ging die Anregung. Sie schoss gewöhnlich über das Ziel hinaus, und verneinte zu Gunsten der Ursprünglichkeit jede Geschichte überhaupt. Man denke an die Physiokraten. Im Gegensatz zum Merkantil-System ist ihnen die Erde mit ihren Rohstoffen der einzige nationale Reichthum. Sie wollen volle Verkehrsfreiheit, weil sie von aller Künstelei absehen, und zur Natur zurückkehren wollen. So erhalten wir eine Reihe nationalökonomischer Versuche, welche ebensowohl Idyllen genannt werden müssen, als die empfindsamen Naturbilder Kleist's und Gessner's. Der

Naturmensch versteht keine Geschichte. August Schlettwein geht, als wäre nie ein Montesquieu gewesen, zur Behauptung fort, es müssten eigentlich die Gesetze aller Völker gleich sein. Und er scheut sich nicht, das Radical-Mittel vorzuschlagen, die jetzigen dem Glück der Bevölkerungen entgegenstehenden Einrichtungen einfach abzuschaffen. Mauvillon in Cassel will zur Natur der Privatgelehrsamkeit zurückkehren, und mit allen Zünften auch alle Universitätsprofessoren beseitigt haben. Als ob es nur auf Menschen ankomme, verlangte man Prämien für Kinderreichthum, und als ob die Menschen keine Geschichte bedürften, welche an ihren Ergebnissen das neue Geschlecht immer zunächst ziehe, warf man die Vergangenheit fort. —

Aber diese volkswirthschaftlichen Arbeiten kamen ebensowenig als diejenigen der Historie und Philologie für das philosophische Verständniss der Geschichte in Deutschland jetzt schon in Betracht. In welcher Weise die Neuzeit auf unsere Wissenschaft wirkte, sehen wir bei Iselin.

Die „philosophischen Muthmassungen über die Geschichte der Menschheit" erschienen 1764. Iselin eröffnet sie mit allgemeinen Grundlagen über die Natur des Menschen. Er bespricht dann die Stufen: der Natur, Einfalt, Wildheit, Barbarei, Sittlichkeit, welche die Menschheit, in diesem Volke früher, in jenem später, zurücklegt. Hinsichtlich des Rousseau'schen Naturzustandes hat Iselin grosse Bedenken. Rousseau sieht sich genöthigt, seinem thierischen Menschen eine Fähigkeit für die Vervollkommnung beizulegen. Diese ist's, welche grade das Eigenthümliche der menschlichen Natur ausmacht. Allerdings aber darf der Mensch dieser Fähigkeit nicht nachgehen, weil er sonst in sein Verderben, in die Civilisation, läuft. Er muss unverändert als Naturmensch verharren. Richtig bemerkt Iselin dagegen, „dass der Mensch nicht zu einem unveränderlichen Stande bestimmt sei, indem ihm die Natur einen Trieb eingeflösset habe, der ihn mit einer unbesiegbaren Macht zur Veränderung anspornet". Und nun zeigt er die stille Arbeit der Wissenschaften und Künste, die Sitten zu mildern und damit das Glück der Einzelnen und der Völker zu begründen. Das Ziel der Geschichte ist, dass

der Mensch den ihm allein entsprechenden Zustand erreiche. Es ist dies der Zustand, in welchem sich unbehindert alle seine wirklichen Fähigkeiten entfalten lassen.

Die allgemeine deutsche Bibliothek führte durch Mendelssohn Iselin's Werk „als die gründlichste Widerlegung der Rousseau'schen Meinungen" in Deutschland ein. In der That ist das Werk bemüht, in einer treuherzigen Biederkeit den Fortschritt gegenüber dem Naturmenschen zu retten. Eine Philosophie der Geschichte zu sein beansprucht das lose Aneinander mitunter sehr guter Bemerkungen nicht.

Dagegen sei erlaubt, auf Iselin's 1768 in Zürich erschienenes Werk: „Ueber die Geschichte der Menschheit" wenigstens hinzudeuten. Es sind zwei Bände. Sie geben zunächst, und das ist beachtenswerth, die psychologische Grundlage; das Wesen des Menschen an sich. Es gilt, diesen verschlossenen Reichthum nun zur Geschichte sich entfalten zu lassen. Aus dem Stande der Natur, der Einfalt des Kindes „von zwei bis drei Jahren", nicht aus Rousseau's thierischem Stande, treibt die Entwicklung durch den Gegensatz von Lust am Gefälligen und Hass gegen Alles, was den Genuss entzieht, hindurch, zur zweiten Stufe. Es ist diejenige der Leidenschaft, das Jünglingsalter. Hier entwickeln sich die geselligen Empfindungen. Nun erst kommt das Zeitalter der Vernunft. Die Stufe des gesitteten Standes wird nun in glücklichen Landstrichen erreicht werden. Hier erzeugt „eine zartere und feinere Nahrung" bessere Säfte, und die mildere Luft bestimmt die Art des Nervengebäudes. Der Fortgang zum bürgerlichen Stande wird durch Beispiele belegt (II. S. 79). Der sichere Fortschritt der Tugend und Vernunft ist für Iselin gewiss. So wird die Nachkommenschaft also „einer allgemeinen Glückseligkeit theilhaft" werden.

Was Johann Georg Schlosser von Iselin sagt, ist sehr bezeichnend: „Rousseau's Gang der Natur ist ein Gang im Staube, Iselin's ein Gang in den Wolken". Damit ist zugleich die idealistische Geschichtsphilosophie überhaupt gemalt.

Schliessen wir einen andern Schweizer sofort an. Es ist der Lehrer der Geschichte an der Ritterakademie zu Berlin, Wegelin. Seine Aeusserungen sind ursprünglich und oft

überraschend. Sein Blick ging mehr, als man in Deutschland gewohnt war, auf die praktische Gestaltung der Gesellschaft, auf das Gefüge der Kulturvölker. Vielleicht verdankte er wirkliche Anregungen dem Probst Süssmilch in Berlin. Dieser hatte 1761 „die göttliche Ordnung in der Veränderung des menschlichen Geschlechts" herausgegeben. Hier lehrte er mit ehrwürdiger Umständlichkeit, „dass in der Geburt, Vermehrung, Fortpflanzung, im Leben, Tode und in den Ursachen des Todes eine beständige, allgemeine, grosse, vollkommne und schöne Ordnung herrsche". § 12. Er führte, von Derham angeregt, zunächst zu praktischen Zwecken, Statistik ein. Aber Uebersichten mussten sich dennoch ergeben, und Gedanken hervortreten, welche einem Wegelin nur willkommen sein konnten (7).

Die fünf Aufsätze Wegelin's „über Philosophie der Geschichte" findet man in fünf Quartbänden der Veröffentlichungen der Akademie.

Die geschichtlichen Beziehungen der Völker findet Wegelin, im Memoire von 1770, nur dann verstanden und geordnet, wenn sie in Reihen verbunden sind. Die geschichtliche Reihe ist eine Folge von Begebenheiten, welche durch einen bestimmten Gedanken, als deren Träger sie erscheinen, in dies Verhältniss der Aufeinanderfolge gebracht sind. Diese Gedanken beziehen sich auf den gegenwärtigen Vortheil eines Volkes, oder auf einen früheren Zustand, welcher bestimmend noch fortwirkt. Die Reihe, welche sich unter der Herrschaft nur des Vortheils formt, zeigt die meisten Fälle des Verschwindens der Völker. Sie treten vom Schauplatz der Geschichte ab, sobald sie gezwungen sind, ihre Lebensart zu verändern. Denn in dieser besteht ihre Eigenthümlichkeit ausschliesslich. Sind sie deshalb auf gleicher Stufe mit andern Völkern angelangt, so unterscheidet man sie nicht mehr. Diese auf Interesse und Lebensweise gegründeten Reihen sind die untergeordneten. Bedeutendere bilden sich dagegen aus der nachwirkenden Macht früherer Zustände oder gewisser Thaten einzelner Personen oder Stände für das Gemeinwohl. Hierher gehört die Geschichte etwa der Handelsrepubliken. In ihnen ist's der Kaufmann, der das Ganze leitet. „Die

Reihen vollständiger Begebenheiten (les séries d'événements complets) endlich sind diejenigen, welche man unter Völkern bemerkt, deren individuelles Interesse auch das nationale ist". So sehen wir bei den nordischen Völkern, welche West- und Süd-Europa überschwemmen, den Einzelnen Alles für das Glück des Ganzen einsetzen. So sehen wir dann dieses eine ungemeine Kraft entwickeln.

Zu dem Werthvollsten dieses ersten Memoire und zu demjenigen, was Wegelin am besten kennzeichnet, gehört die Beschreibung der Entstehung, der Wirkung, endlich der Abnutzung der grossen leitenden Ideen gewisser Zeitalter. Die Geschichte aller Zeiten gleicht dem Leben eines Patriarchen. Durch alle Perioden dieses Lebens geht derselbe „Plan". Wie der Einzelne seine Ansicht wechselt, so die Zeiten. Aendert der Einzelne seine Meinung, so ist's, weil ein Begriff unbrauchbar wurde, und die Herrschaft über. seinen Geist verlor. Ist er abgenutzt, so wird er umkleidet und eine Zeit lang gestützt. Endlich schiebt sich der neue Begriff unter. Er tritt hervor und übernimmt die Leitung. „Die Ideen-Masse eines bestimmten Zeitalters ist eine ungeheure Maschine, welche sich sehr schwer und sehr langsam bewegt". In der Mitte hält sich die moralische Idee. Sie bewegt sich um ihre eigene Achse. „Die Ideen des Tages dagegen durchlaufen Planetenbahnen, deren Umlaufszeiten hinsichtlich der Geschwindigkeit sich in umgekehrtem Verhältniss zu den Abständen vom sittlichen Glück befinden, denn die wildesten und ungeschlachtesten Völker haben am meisten Mühe, sich von ihren Vorurtheilen loszumachen". S. 368. Die sittliche Welt ist „die Sammlung aller Begriffe, welche lange Reihen von Thatsachen hervorgebracht haben". Der Verkettung von Thatsachen entspricht so die Verkettung von Begriffen. — Die sittlichen zeigen eine regelmässige Aufeinanderfolge, unabhängig von den politischen. Die politischen Systeme sind nicht Trabanten eines ursprünglichen Begriffs, von dem sie etwa den Anstoss empfangen. Sie regeln sich nach dem Streben, welches sie der grössten Kraft entgegentreibt. Diese ist das Ergebniss der Summe aller den Staat bildenden Theile. So fallen politisches und moralisches System selten zusammen.

So im ersten Memoire.

Das zweite erschien in den Veröffentlichungen der Akademie von 1772. Hier tritt uns die Theorie von den todten und lebendigen Kräften der Gesellschaft entgegen, welche Wegelin eigenthümlich ist. Was an Gesetzen, Begriffen und Gebräuchen der sociale Körper in sich enthält, es befestigt ihn zugleich den inneren und äusseren Veränderungen gegenüber. Der Zusammenhang alter Begriffe widersteht der Einführung neuer. Jener Zusammenhang ergiebt einen Niederschlag. Es entsteht eine feste Anlagerung der Elemente des Widerstands. Das sind die todten Kräfte (forces mortes de la societé). Aber die Seele ist lebendiges, thätiges Wesen. So erscheinen immer neue lebendige Kräfte (forces vives intellectuelles) im öffentlichen Leben. — Der Streit dieser Kräfte im socialen Körper, die Mittel des Wachsthums beider, die Mischung und Ausgleichung der Reihen beständiger und veränderlicher Begriffe, sind treffend dargestellt. Damit ist die feinste psychologische Begründung einer Statik der Gesellschaft gegeben. Das ist ein kaum hinreichend anerkanntes Verdienst Wegelin's.

Die Veröffentlichungen des folgenden Jahrs bringen das dritte Memoire. Es bespricht die Verwendung der mathematischen Methode für die Bestimmung des Wirkens gesellschaftlicher Kräfte. S. 455.

Nicht minder wichtig ist's, dass der Verfasser die Gesichtspunkte für eine wirkliche Kulturgeschichte als Unterlage für die Geschichtsphilosophie giebt. Er weist auf eine Geschichte der Hierarchie, wie der Häresien hin. Er blickt auf eine Geschichte der Polizei, wie der Philosophie, der Sitten, des Geschmacks, der Mechanik und der schönen Künste.

Erst 1785 setzt Wegelin fort. Er giebt auch hier Betrachtungen über die Ursachen gesellschaftlicher Umgestaltungen. Aber er geht mehr zu dem über, was wir jetzt unter Historik verstehen. Er spricht selbst über geschichtliche Glaubwürdigkeit und Kritik. Diese Untersuchungen finden wir auch im letzten Memoire, dem des folgenden Jahres. Mit ihm schliesst das Ganze ab. Dies Ganze wird immer als ein sehr werthvoller Beitrag für die Biologie der Gesellschaft gelten.

Vier Jahre später, 1780, erschien die „Erziehung des Menschengeschlechts“. Blicken wir nochmals auf den Schauplatz.

Es war das Deutschland der kleinen litterarischen und schöngeistigen Fragen, der pedantischen Regelmässigkeit und allgemeinen Verständlichkeit Gottsched's, das Deutschland der feierlichen Empfindsamkeit Klopstock's. Hier erschien die jugendliche Kraft des ersten Kritikers von Europa. So nennt Macaulay Lessing mit Recht. Seine Bedeutung und Wirkung ist diejenige eines Windstosses, welcher scharf und rücksichtslos durch das fest geschlossene Zimmer eines stillen Gelehrten fährt, und hundert vorsichtig gelegte Papiere und ängstlich geordnete Kleinigkeiten emporjagt. Die Luft war vom „vernünftigen“ Christenthum vollgefüllt. Versuchte sich Lessing ernst und spielend nach vielen Seiten, so galt seine Hauptthätigkeit naturgemäss dem, was ihm auf die Lunge fiel. Reimarus mit seiner Leugnung jedes Wunders und jeder Offenbarung stellt den Höhepunkt jenes Christenthums der Aufklärung dar, wie es, in Wolf'sche Philosophie getaucht, in den Wolfenbütteler Fragmenten erscheint. Sie nöthigten Lessing, mit der Frage der Offenbarung sich zu beschäftigen, ihre Möglichkeit zu vertheidigen. Er schuf die Hypothese von einer Erziehung des Menschengeschlechts. Indem er sie schuf, erhielt er damit einen Beweis für die Vernünftigkeit der Offenbarung. Zugleich zog er den Begriff geschichtlicher Entwicklung wieder hervor, welcher von Leibnitz eingeführt war. Er veröffentlichte die Fragmente, weil er den Angriff auf jenes Christenthum nothwendig erachtete. Denn in freiem Forschen sollte es sich bewähren. Er bekämpfte die Fragmente, indem er aus dem Innern heraus die Offenbarung als übernatürliches Geschehen frei wieder aufbaute und sie am natürlichen Geschehen prüfte. Gott wählte nach Lessing nun, indem er sich der Welt mittheilte, den Weg, welcher innerhalb der natürlichen Ordnung und Entwicklung der Welt Berechtigung und Raum fand. Er offenbarte sich, die Geschichtsentwicklung begleitend. So schrieb Lessing eine Philosophie der Offenbarung.

Eine Philosophie der Geschichte ist die „Erziehung des

Menschengeschlechts“ nicht. Die Schrift behandelt nur die bestimmte Frage, wie vom Gesichtspunkt und der Annahme einer göttlichen Offenbarung aus die Geschichte der Menschheit aufzufassen sei. Sie beschränkt sich also auf die Völker, welche geistig auf der Offenbarung fussen, durch welche das israelitische Volk erzogen wurde. Lessing arbeitet nach dem Grundsatz, dass der Einzelne zu seiner Vollkommenheit dieselbe Bahn zu durchlaufen habe, wie das Geschlecht. § 93. „Das grosse langsame Rad, welches das Geschlecht seiner Vollkommenheit näher bringt, wird nur durch kleinere schnellere Räder in Bewegung gesetzt, deren jedes sein Einzelnes ebendahin liefert“. § 92. Dies ist ein Bild ineinandergreifender Arbeit für die Erziehung der Geschlechter. Sie will ja nichts geben, was der Mensch nicht bereits so besitzt, dass er auch ohne Offenbarung allmählich aus sich darauf gekommen sein würde. Offenbarung und Erziehung geben die heiligen Schriften. Sie geben damit dem Knabenalter der Menschheit die einzig passenden Elementarbücher in die Hand, und ihr Inhalt „war gleichsam das Facit, welches der Rechenmeister seinen Schülern voraussagt, damit sie sich im Rechnen einigermassen darnach richten können. Wollten sich die Schüler an dem vorausgesagten Facit begnügen, so würden sie nie rechnen lernen, und die Absicht, in welcher der gute Meister ihnen bei ihrer Arbeit einen Leitfaden gab, schlecht erfüllen“. § 76. Und auf Selbständigkeit und Mündigkeit der Zöglinge kommt es doch an. Sie müssen dazu von Stufe zu Stufe geleitet werden. Die niedrigste Stufe ist diejenige, auf welcher Menschen und Völker durch zeitliche Strafe oder zeitlichen Lohn zum Guten geführt werden. Die frühesten Zeiten der jüdischen Geschichte gehören hierher. Die höhere Stufe umfasst diejenigen, welchen an der Ewigkeit als jenseitigem Gut gelegen ist, und welche dort Lohn und Strafe für ihr Verhalten erwarten. Damit ist zwischen diesseits und jenseits eine Kluft befestigt. Die dritte Stufe endlich zeigt das Durchdrungensein des Endlichen durch das Unendliche und Ewige. Lohn und Strafe sind nun nicht mehr ausserhalb, sondern innerhalb der guten oder bösen That. Sie fallen in sie hinein. Sie haben Werth

und Lohn mithin in sich. — Diese Stufen setzen einander voraus, und heben einander auf, indem die höhere die vorhergehende überflüssig macht, bis das Ziel erreicht ist. Dieses ist „ein neues, ewiges Evangelium", ein drittes Zeitalter, in welchem das, was die Offenbarung erschloss, als ewiger Inhalt der Vernunft selbst erkannt wird. § 86.

„Oder sollte, — fragt Lessing, — das menschliche Geschlecht auf diese höchste Stufe der Aufklärung und Reinigkeit nie kommen? Nie? Lass mich diese Lästerung nicht denken, Allgütiger! Die Erziehung hat ihr Ziel bei dem Geschlecht nicht weniger, als bei dem Einzelnen. Was erzogen wird, wird zu etwas erzogen. — Was der Kunst mit dem Einzelnen gelingt, sollte der Natur nicht auch mit dem Ganzen gelingen? Geh' deinen unermesslichen Schritt, ewige Vorsehung!" Ist das Ziel erreicht, so ist jene Mündigkeit des Geschlechts gewonnen, vermöge deren es keiner Belohnung, keines Himmels bedarf.

Das Ziel also ist, die Menschen selbständig, also Erziehung und Offenbarung überflüssig zu machen. Das Ziel ist die Aufklärung.

Hält Lessing dieses goldene Zeitalter für sehr nahe, so würde er desto mehr sich mit dem Vorhandensein der kulturlosen Völkermassen auseinanderzusetzen gehabt haben, welche von diesem Ziele noch so weit entfernt sind. Er thut es nicht. Ihm ist es nur um jene Bestimmung des Verhältnisses übernatürlicher und natürlicher Geschichte zu thun. Endet er mit dem Guten, welches den Lohn in sich selbst trägt, so ist damit zuerst ein höchst bedeutender Schritt gethan. Der Gedanke der Humanität, seit Rousseau in stiller stetiger Zunahme, ist auf deutschem Gebiet plötzlich aufgetreten. Dieser Gedanke ist's, durch welchen Lessing in der Geschichte Deutschlands „als der erste ganz mündige Mensch" erscheint, wie Dilthey sagt. Dieser Gedanke ist's, welchen er für Herder vorbereitet. Durch ihn wird die Anschauung einer Entwicklung erst möglich, welche Werth und Ziel in sich selbst hat.

Es wird jetzt, namentlich seit Dilthey und Rössler, kaum noch eine offene Frage bleiben, warum Lessing seine

Erziehung des Menschengeschlechts mit der Zuhülfenahme der von Bonnet entlehnten Seelenwanderung abzuschliessen für gut fand. Wir dürfen annehmen, dass nur sein Determinismus ihn dahin führte. Man erlaube, dass wir noch einen Augenblick dabei verweilen. Denn er ist Lessings Geschichtsanschauung.

Es ist als hörten wir Montesquieu reden, wenn Lessing sagt: „Ein ganz verschiedenes Klima, folglich ganz verschiedene Bedürfnisse und Befriedigungen, folglich ganz verschiedene Gewohnheiten und Sitten, folglich ganz verschiedene Sittenlehren, folglich ganz verschiedene Religionen.“ Hier haben wir die Betonung naturgesetzlicher Bestimmtheit in grossem Umfange. Dem entsprechend betont Lessing auch die innerliche Bestimmtheit des Einzelwesens. Die Willensfreiheit ist ihm, was wir eigentlich „nicht brauchen, etwas, dessen Besitz weit unruhiger und besorgter machen müsste, als das Gefühl seines Gegentheils nimmermehr machen kann“. Für Lessing sind „Zwang und Nothwendigkeit, nach welchen die Vorstellung des Besten wirkt, viel willkommener, als kahle Vermögenheit, unter den nämlichen Umständen bald so, bald anders handeln zu können“. Und diese Welt gebundener Einzelwesen ruht in Gott wie die Begriffe in einem ewigen Verstande. Damit ist der Einzelwille in den Allgemeinwillen wie in eine Nothwendigkeit versenkt. Er hat sich diese Bestimmtheit nicht selbst gegeben. Es darf und kann folglich nicht seine Schuld sein, wenn seine Bestimmung nicht erfüllt wird. „Weh dem menschlichen Geschlecht, wenn in dieser Oekonomie des Heils auch nur eine einzige Seele verloren geht! An dem Verlust dieser einzigen müssen alle den bittersten Antheil nehmen, weil jede von allen diese einzige hätte sein können. Und welche Seligkeit ist so überschwenglich, die ein solcher Antheil nicht vergällen könnte!“ — Jetzt werden wir deutlich sehen. Für eine Entwicklung, welche innerhalb dieser Welt ablaufen wird, welche dem Einzelnen die volle Ausbildung verbürgen soll, welche das freie, unberechenbare Auftauchen originaler Gestalten innerhalb der Geschichte aus höherem nothwendigen Zusammenhange heraus erklären will, kann die Annahme einer Seelenwanderung sich

empfehlen. „Warum sollte ich nicht so oft wiederkommen, als ich neue Kenntnisse, neue Fertigkeiten zu erlangen geschickt bin?“ So fragt Lessing und wir sehen, auf die Person, auf ihre Arbeit, auf Herausarbeitung ihres ganzen Werthes ist Alles abgesehn. Für sie nur ist die Welt, für sie die Geschichte vorhanden. — Und für sie veranlagt Lessing die Philosophie der Geschichte. Wir erhalten die Idee einer Fortbewegung des Ganzen durch den Kreislauf aus der unsichtbaren Welt immer wieder eintretender Einzelwesen. Wir erhalten eine Geschichtsentwicklung, welche ihre Tagseite in der Fülle dem Diesseits unterworfener Geister, ihre Nachtseite innerhalb der jenseitigen Welt der Abgeschiedenen besitzt. Und beide Seiten bilden, einander immer neu durchdringend, eine Einheit. Es ist diejenige eines Geschichtslaufs, welcher seinen Werth in sich selbst hat, welcher einer unbestimmten Jenseitigkeit Nichts opfert, welcher kein Ziel und keinen Lohn ausser sich kennt (8).

Dass, wie Johannes von Müller meint, Lessing diese Idee der Erziehung von Epiphanius entliehen, müssen wir mit Guhrauer für höchst unwahrscheinlich halten.

Der bestimmte Gedanke dagegen, Offenbarung sei nur anticipirte Vernunft, kommt sehr ausführlich bereits bei Scotus Erigena vor. Dieses nur im Vorübergehen.

Von Voltaire sagte Lessing, er könne von sich rühmen: Libera per vacuum posui vestigia princeps. In mehr als einer Beziehung dürfen wir Deutschen dieses Wort auf ihn selbst anwenden. Und auch in Beziehung auf die Geschichte. Er hat, wie bereits bemerkt, seine Gedanken auf die Völkergeschichte anzuwenden auch nicht einmal versucht. In welchem Sinn er dennoch für Philosophie der Geschichte gearbeitet hat, wird sich ergeben haben.

Gehen wir nun zu Herder.

Es war im Jahre 1784, also vier Jahre nach dem Erscheinen der „Erziehung des Menschengeschlechts“, als Herder den ersten Band seiner „Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit“ herausgab. Wir beabsichtigen nicht, den Gang zu betrachten, welchen hier die Darstellung der geschichtlichen Bewegung nimmt. Der Gang ist durch

die zeitliche Folge der grossen Kulturreiche vorgezeichnet, an denen Herder einfach herabgeht. Er giebt keine neue Anordnung des geschichtlichen Stoffes. Was wir an den „Ideen" in's Auge zu fassen haben, das sind die den Zusammenhang der geschichtlichen Darstellung durchbrechenden, also aus der Vereinzelung zusammenzusuchenden Ideen über Wesen, Gang und Zweck der Menschheitsgeschichte.

Es ist bekannt, wie er diese Geschichte auf der weiten Grundlage der gesammten Naturwelt sich aufbauen lässt. Diese Grundlage wird in den Gestirnwelten aufgezeigt, deren kleinstes Bruchtheil unsere Erde ist. Sie wird dann geologisch gewonnen. Denn diese Erde, die nächste Werkstatt der Geschichte, bedingt in ihrer klimatischen Vielheit die Mannigfaltigkeit der Völkerwelt. Von den nördlichen Polarländern aus wird sie bis zu den Breiten „schön gebildeter Völker" hin geschildert. Herder lehnt für die Geschichte jede „Philosophie der Endzwecke" ab. Weltgeschichte soll, wie Naturgeschichte, „ohne untergelegten Plan" betrachtet werden; denn sie ist, leugnen wir es nicht, wesentlich Naturerzeugniss. Damit werden die eigenthümlichen Gesetze nicht geleugnet, welche die Menschheit, auch in ihren wildesten Ausschweifungen, befolgen muss. Diese Gesetze sind „nicht minder schön und vortrefflich, als jene, nach welchem sich alle Himmels- und Erd-Körper bewegen". Th. III. S. 16. Nur das soll gesagt sein, dass die Mittel der geschichtlichen Bewegung eigene, die Zwecke derselben innerliche sind. Der Mensch kann sich keinen andern Zweck aller Erdanstalten denken, als „der in ihm selbst liegt". S. 319. Durch den Vernunftgebrauch, der ihm freilich auch Anlass zu tausend Irrthümern ward, soll er sich zur Humanität bilden. Deshalb gestaltete die Natur den Menschen so vielfach. Sie „liess von der Negervernunft an bis zum Gehirn der feinsten Menschenbildung ihr grosses Problem der Humanität von allen Völkern aller Zeiten auflösen". S. 321. Humanität ist also innerer Zweck, ihr Offenbarwerden ist das Ziel der Geschichte. Diese wird so „eine Schule des Weltlaufs zur Erreichung des schönsten Kranzes der Humanität und Menschenwürde". Dieses Ziel wird völlig durch die dem Geschlecht

mitgegebenen Mittel errungen. Denn es war durch jene innere Gesetzmässigkeit von Anbeginn erstrebt, welche eben der Gott in der Geschichte ist. III. S. 369. Die Erziehung der Menschheit stellt also eine Selbsterziehung dar, welche sich „durch Tradition und organische Kräfte, durch Nachahmung und Uebung, durch Uebergang des Vorbilds in's Nachbild" vollzieht. II. S. 204. In Folge dieser Erziehung siegen mehr und mehr die erhaltenden über die zerstörenden Mächte. Die Menschheit ist „dauerndes Natursystem der vielfachsten lebendigen Kräfte". Mit den unter Millionen vertheilten Anlagen steigert, ordnet, klärt, bildet sie sich aus sich selbst heraus. Jede Nation „trägt das Ebenmass ihrer Vollkommenheit unvergleichbar mit andern in sich". Jede hat ihre Blüthe und jede hat in diesem „Maximum ihrer schönen Mühe" den bestimmtesten Werth für das Ganze. Jede legt „von der Vernunft und Billigkeit in allen Classen und Geschäften der Menschen" lautes Zeugniss ab. Allerdings zeigt der „Gang der Kultur auf unserer Erde mit seinen abgerissenen Ecken, mit seinen aus- und einspringenden Winkeln fast nie einen sanften Strom". Aber aus den Extremen der wechselnden Schwingungen stellt sich schliesslich doch die rechte Mitte her. Es ist dies die Billigkeit, „die Formel des Gleichgewichts gegeneinander stossender Kräfte". S. 353.

Den Fortschritt des Ganzen aber werden wir endlich sicher gewahren. Hat es doch auch lange gewährt, ehe man durch vollkommnere Gläser den wirklichen Fortschritt der Sonne erwies, welche man standhaft für bewegungslos hielt. Dieser Fortschritt der Geschichte, es ist der Sieg der durch das Ganze hindurch fortschreitenden allgemeinen Vernunft. Damit tritt der Inhalt der Geschichte zu Tage. Die Verworrenheit des Geschichtsbilds klärt sich. „Die Kette der Bildung macht aus den Trümmern ein Ganzes, in welchem zwar Menschengestalten verschwinden, der Menschengeist aber unsterblich fortwirkend lebt". II. S. 210. — „Humanität ist das Ziel und sie ist zugleich die Religion des Menschen". I. S. 227. Diese Gott-ähnliche Humanität, die verschlossene Knospe der wahren Gestalt der Menschheit ist's, was aus der irdischen Menschheit in eine andere Welt übergehen wird.

Der Cultus der Humanität ist also, bemerken wir, bereits beträchtlich fortgeschritten.

Blicken wir nun zunächst auf die formelle Behandlung des ungeheuren Stoffs hin, so werden wir mit Kant in seiner Kritik von 1785 gestehen müssen, dass der klare, einfache Gedanke durch Bild und dichterische Ausdrucksweise nicht selten verdeckt ist. Wichtiger ist, dass, wie wir hinzuzusetzen haben, die eigentlich geschichtsphilosophischen Grundgedanken zu wenig planmässig, zu wenig in geordnetem Zusammenhang, zu sehr nur gelegentlich, und nicht in sich geschlossen hervortreten. Herder sagt: „Die Vorsehung zog den Kunstendzwecken grosser Gesellschaften die leichtere Glückseligkeit einzelner Menschen vor.“ (II. 195). Damit ist aber die Entwicklung, welche Herder sucht, und welche durch die Staats-Gebilde sich auch vollzieht, sofort in Frage gestellt. Das geschieht überhaupt durch den Anschluss an Rousseau, durch die Betonung der „Verhältnisse der Natur“, in denen die Menschen glücklich leben, weil sie noch nicht in die Maschine des Staats wie auf das Rad Ixion's geflochten sind. (das. S. 194).

Das Grosse und Bedeutende der „Ideen“ liegt in der Weite des Blicks für den unermesslichen astralen und telluren Umkreis, welcher im Menschen mündet, und seine Geschichte formt. Die Gefahren des Gedankens thun seiner Grösse keinen Eintrag.

Bedeutend sodann ist die Einführung des Begriffs der Bildung. Er ist Grundgedanke für diese Entwicklung der Menschheit. Ihr Ziel ist die Humanität. Allerdings ist der Begriff dieser Humanität nicht eigentlich festgestellt. Herder sagt, der Mensch habe „kein edleres Wort für seine Bestimmung, als er selbst ist, in dem das Bild des Schöpfers unserer Erde, wie es hier sichtbar werden konnte, abgedruckt ist.“ I. S. 217. Aber es fehlt die psychologische Begründung. In ihr erst waren Ziel wie Mittel der Arbeit der Geschichte nachzuweisen. Dass jene Begründung fehlt, ist bezeichnend für das ganze Werk. Nun konnte die Geschichte als ein grosser Naturprocess aufgefasst, und eine Anschauung damit angebahnt werden, welche wir jetzt die monistische nennen.

Die Menschheit ist Entwicklung des Erdlebens, denn „was physisch vereinigt ist, warum sollte es nicht auch geistig und moralisch vereinigt sein, da Geist und Moralität auch Physik sind, und denselben Gesetzen, die doch zuletzt alle vom Sonnensystem abhängen, nur in einer höheren Ordnung, dienen". I. S. 14.

Diese nur naturhafte Auffassung der Geschichte war nur möglich, wenn man wie Herder das Wesen der Vernunft und des Geistes völlig verkannte. „Unser Verstand ist nur ein Verstand der Erde, aus Sinnlichkeiten, die uns hier umgeben, allmählich gebildet". Die Vernunft ist „ein Aggregat von Bemerkungen und Uebungen unserer Seele, eine Summe der Erziehung unseres Geschlechts, die nach gegebenen fremden Vorbildern der Erzogene zuletzt als fremder Künstler an sich vollendet". II. S. 201. Hier also liegt die Möglichkeit, in den Naturprocess auch die Geister zu versenken, wozu Herder immer geneigt ist. Diese Geister sind ja fast jeder ursprünglichen Fülle beraubt; sie werden nur in der Wechselwirkung der Geschichte, nur durch die Geschichte. Wir werden, „beinahe ohne Instinct geboren, nur durch eine lebenslange Uebung zur Menschheit gebildet". So wurde die Freiheit der Geister der Naturnothwendigkeit geopfert. Hier liegt der Grund, weshalb die Eigenart der Nationen, ihr Beitrag für die Gesammtcultur, doch so wenig hervortritt. Das Ziel der Bestrebungen der Chinesen war: „eine feine politische Moral", der Inder: „eine Art abgezogener Reinheit", der Griechen: „ein Maximum des sinnlich Schönen", der Spartaner und Römer: „Tugend eines vaterländischen Patriotismus". III. S. 345. Nur dürftig wird dieses angedeutet. Hängen diese Errungenschaften doch „das Meiste von Ort und Zeit ab".

Und hier liegt der Grund, weshalb Herder mit all den Erscheinungen im Grunde nichts anzufangen weiss, welche den natürlichen Verlauf der Entwicklungen durchbrechen, wie die Erscheinung des Christenthums oder der Kreuzzüge. Die bisherige Formel reicht nicht aus, den Eintritt und freien Schwung des Genialen zu erklären. Sie reicht nicht aus, zu erklären, wie es denn komme, dass unter denselben geogra-

phischen und klimatischen Einflüssen bald geschichtliche, bald ungeschichtliche Völker auftreten, dass unter Bedingungen, welche der Kultur sehr günstig sind, dennoch kulturlose Völker entstehen. Solche Thatsachen sind Striche durch die ganze Beweisführung Herder's.

„Rede man nichts von griechischem Himmel, — sagte einmal Hegel, — denn jetzt wohnen da Türken, wo ehemals Griechen wohnten, damit Punktum und lasst mich in Frieden!" Wir können dem in Beziehung auf Herder nur beistimmen. Herder hat dagegen mit einer bekannten einseitigen Auffassung der Geschichte völlig gebrochen. Demnach ist das römische Reich nicht ferner nur dazu da, die Rechtsverhältnisse herzustellen, oder die Strassen zu ebenen, damit das Christenthum seinen Einzug in die Welt halten könne. Dieses Reich ist für sich selbst vorhanden, hat seinen Werth in sich. Und so weisen die Zeiten nicht nur einseitig auf die letzte Zeit hin, und sind nicht nur wegen dieser da. Die Einzelnen sind ja auch nicht wegen des Ganzen nur da. „Der Allweise fühlt sich in jedem seiner Kinder mit dem Vatergefühl, als ob dieses Geschöpf das einzige seiner Welt wäre. Alle seine Mittel sind Zwecke, alle seine Zwecke Mittel zu grösseren, in denen der Unendliche allerfüllend sich offenbart". — Es ist klar, welche Gedanken Herder zum erklärten Feind der einseitig teleologischen Auffassung machen mussten. Es ist der Gedanke der Humanität, und es ist derjenige des Werthes der Natürlichkeit an sich schon. Die Idee der „Natürlichkeit", welche seit Rousseau ihre Zauber entwickelte, musste die Kindheitsalter der Völker an sich schon beneidenswerth erscheinen lassen.

Laurent wirft Herder vor, er habe „den Triumph der physischen Natur über die Menschheit" gefeiert. Das Wort ist hart, ungerecht ist es nicht. Herder hat mit der christlichen Auffassung des Verhältnisses des Menschen zur Welt gebrochen. Er hat umsomehr mit der theologischen Betrachtung der Geschichte gebrochen. Mit deutlicher Beziehung auf Augustin ruft er, von der Humanität redend: „Das Reich ihrer Ausbildung ist die Stadt Gottes auf Erden." IX.

S. 265. Bei Augustin stieg die Stadt Gottes vom Himmel herab, der Erde fremd, bei Herder steigt die Stadt Gottes von der Erde herauf, dem Himmel fremd.

Wie man auch darüber urtheilen mag, es berührt dies doch nicht die Bedeutung der „Ideen“ selbst. Sie sind, wie Cousin sagt, „das erste grosse Monument, errichtet der Idee des beständigen Fortschritts in der Menschheit“. Und wie man auch über diesen Fortschritt urtheilen mag, es berührt nicht die Bedeutung dieses Monuments.

Herder fand sofort seinen Kritiker. Es ist Kant.

Gehen wir noch einmal auf Hume zurück. In England ging, wir haben das berührt, Adam Smith lebhaft auf seine Anschauungen ein. Er wandte sie an auf die Oekonomie. In Deutschland, so fügen wir jetzt hinzu, war Immanuel Kant durch seine Gedanken gewonnen. Er wandte sie an für die Philosophie. So hat er dem breiten Meere naturhafter Denkweise schöne Gebiete und Strecken der vernünftigen Freiheit abgewonnen und sie trefflich eingedämmt. Er hat damit eine Arbeit überhaupt erst ermöglicht, welche auch Lessing und Herder als Aufgabe fühlten und in Fehlgriffen festhielten. Es ist die Aufgabe, innerhalb des dem Naturnothwendigen abgerungenen, für die Freiheit sichergestellten Raumes, eine neue Gesetzmässigkeit zu finden, diejenige, welche auch den freien Bewegungen eigenthümlich zu Grunde liegt. Sehen wir sofort, wie Kant dies andeutet. Denn hier liegt sein Beitrag für die Philosophie der Geschichte im Besondern, während er im Allgemeinen in der Behandlung der sittlichen Freiheit besteht.

Grade in dem Jahre, in welchem der erste Band der Herder'schen „Ideen“ erschien, 1784, gab Kant seine „Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“.

„Was man sich, so heisst es hier, auch in metaphysischer Hinsicht für einen Begriff von der Freiheit des Willens machen möge, so sind die Erscheinungen desselben, die menschlichen Handlungen ebensowohl, als jede andere Naturbegebenheit, nach allgemeinen Naturgesetzen bestimmt. Die Geschichte, welche sich mit der Erzählung dieser Erscheinungen beschäftigt, so tief auch deren Ursachen verborgen sein wer-

den, lässt dennoch von sich hoffen, dass, wenn sie das Spiel der Freiheit des menschlichen Willens im Grossen betrachtet, sie einen regelmässigen Gang derselben entdecken könne; und dass auf diese Art, was an einzelnen Subjecten verwickelt und regellos in die Augen fällt, in der ganzen Gattung doch als eine stetig fortgehende, obgleich langsame Entwicklung der ursprünglichen Anlagen derselben werde erkannt werden". Er blickt dann auf die Regelmässigkeit der Ehen und Geburten. Er vergleicht sie mit den Witterungsverhältnissen, welche, im Einzelnen unbestimmbar, im Ganzen die Welt im regelmässigen Gange erhalten. Dann fährt er fort: „Einzelne Menschen und selbst ganze Völker denken wenig daran, dass, indem sie, ein jedes nach seinem Sinne, und Einer oft wider den Andern, ihre eigene Absicht verfolgen, sie unbemerkt an der Naturabsicht, die ihnen selbst unbekannt ist, als an einem Leitfaden fortgehen, und an derselben Beförderung arbeiten, an welcher, selbst wenn sie ihnen bekannt würde, ihnen doch wenig gelegen sein würde".

Kant giebt nun neun Sätze, um darzuthun, dass die Natur, „oder besser Vorsehung", für die Geschichte der Menschen einen wirklichen Plan habe, und um zu zeigen, mit welchen Mitteln sie diesen Plan durchzuführen suche. Er geht davon aus, dass alle Naturanlagen eines Geschöpfes bestimmt sind, „sich einmal vollständig und zweckmässig auszuwickeln", wenn dieses Ziel, insbesondre für die Naturananlagen auch nur innerhalb der Gattung erreicht wird. Um dieses Ziel, welches dem Einzelnen, der es an sich nicht erreicht, für das Ganze immer vorschweben soll, zu erreichen, hat die Natur die Menschen auf vernünftige Selbstthätigkeit angewiesen, und zu saurer Arbeit bestimmt. Aber ohne einen Gegensatz würde, wie der vierte Satz will, die Ausbildung der Anlagen nicht zu erreichen sein. Es ist der Streit des Triebes zur Geselligkeit und desjenigen zur Vereinzelung gemeint. Der Mensch ist in diesen Streit gestellt, und so kommen alle Anlagen zur Entfaltung, bis sich die „pathologisch-abgedrungene Zusammenstimmung zu einer Gesellschaft endlich in ein moralisches Ganze verwandeln kann". Ohne die durch jenen Widerstreit entstehenden Triebe der unverträg-

lichen wetteifernden Eitelkeit, ohne jene Zwietracht, welche die Natur wollen muss, würden in der Eintracht arkadischen Schäferlebens „alle Talente auf ewig in ihren Keimen verborgen bleiben". In der bürgerlichen Gesellschaft dagegen, in welche einzutreten die Noth den Einzelnen zwingt, haben wir das zweckmässigste Mittel zur Erziehung zu erblicken. Man sehe, wie die Bäume in geschlossenem Bestande, in Wetteifer und Kampf nach der Sonne verlangen. So erhalten sie, aufwärts treibend, jene schlanke Gestalt, welche unmöglich war, wenn die freiere Stellung ihnen gestattet hätte, nach allen Seiten hin sich ungebunden zu entwickeln. — Jetzt erst tritt die Aufgabe ein, eine feste und zweckmässige Oberleitung für die Gesellschaft zu gewinnen. Aber nur zugleich mit der Herstellung eines gesetzmässig äussern Staatenverhältnisses kann jene Aufgabe gelöst werden. Der Versuch gegenseitigen Ausgleichs kehrt in Kriegen und Spannungen der verschiedensten Art wieder, und treibt endlich zur Ruhe in einem Völkerbunde, in welchem auch der kleinste Staat seine Sicherheit besitzt. Diese Ruhe, dieses innere Gleichgewicht der Staatenkörper, wird freilich nach einem Zeitraum wilder Bewegungen erst eintreten können. Dann erst wird man von Moralität reden können, während jetzt nur von Kultur und Civilisation. — So kann man, führt der achte Satz aus, „die Geschichte der Menschengattung im Grossen als die Vollziehung eines verborgenen Plans der Natur ansehn, um eine innerlich, und zu diesem Zwecke auch äusserlich vollkommene Staatsverfassung zu Stande zu bringen, als den einzigen Zustand, in welchem sie alle ihre Anlagen in der Menschheit völlig entwickeln kann". Weniges allerdings lässt sich von einem solchen Gange der Naturabsicht entdecken. Denn dieser Kreislauf scheint so viele Zeit zu fordern, bis er sich schliesst, dass man aus dem kleinen Theil, den die Menschheit in dieser Absicht zurückgelegt hat, nur unsicher die Gestalt ihrer Bahn und das Verhältniss der Theile zum Ganzen bestimmen kann. Wer möchte aus allen bisherigen Himmelsbeobachtungen den Lauf, den unsere Sonne sammt dem ganzen Heere ihrer Trabanten im grossen Fixsternsystem nimmt, zu bestimmen wagen! Und doch

liegen in der bis jetzt bekannten Verfassung des Weltbaus Gründe, um auf die Wirklichkeit eines solchen Kreislaufes zu schliessen.

Das berechtigt uns, schliesst Kant, einen allgemeinen weltbürgerlichen Zustand zu hoffen, worin die Anlagen der Menschengattung verwirklicht werden. Also ist der Versuch, „die allgemeine Weltgeschichte nach einem Plane der Natur, der auf die vollkommene bürgerliche Vereinigung in der Menschengattung abziele, zu bearbeiten", berechtigt. Es scheine, setzt er hinzu, befremdlich, „nach einer Idee, wie der Weltlauf gehen müsste, wenn er gewissen vernünftigen Zwecken angemessen sein sollte, eine Geschichte abfassen zu wollen". Und doch könne dem früher Gegebenen nach „diese Idee zum Leitfaden dienen, ein sonst planloses Aggregat menschlicher Handlungen wenigstens im Grossen als ein System darzustellen". Und diese Idee einer Weltgeschichte „die gewissermassen einen Leitfaden a priori hat", werde, ohne der empirisch abgefassten Historie nachtheilig zu werden, ein Bedürfniss sein.

Nochmals, im „muthmasslichen Anfang der Menschengeschichte", zwei Jahre später, giebt Kant die drei immer wiederkehrenden Stufen menschheitlicher Entwicklung an. Die erste Stufe ist die der „Gemächlichkeit", die zweite diejenige der „Arbeit und Zwietracht", die dritte endlich diejenige der „Vereinigung der Gesellschaft".

Aber wie ist's mit dem geschichtlichen Fortschritt überhaupt?

Kant nimmt ihn an. „Wenn — sagt er 1775 in der Recension über Herder's Ideen — Menschengattung das Ganze einer in's Unendliche gehenden Reihe von Zeugungen bedeutet, und es wird angenommen, dass diese Reihe der Linie ihrer Bestimmung, die ihr zur Seite läuft, sich unaufhörlich nähere, so ist es kein Widerspruch, zu sagen, dass sie in allen ihren Theilen dieser asymptotisch sei, und doch im Ganzen mit ihr zusammenkomme, mit andern Worten, dass kein Glied aller Zeugungen des Menschengeschlechts, sondern nur die Gattung ihre Bestimmung völlig erreiche."

Welchen Ertrag aber wird der Fortschritt dem Men-

schengeschlecht abwerfen? Kant erwägt's im „Streit der Fakultäten". Die Antwort ist diese. „Nicht ein immer wachsendes Quantum der Moralität in der Gesinnung, sondern Vermehrung der Producte ihrer Kapacität in pflichtmässigen Handlungen, durch welche Triebfeder sie auch veranlasst sein mögen, d. i. in den guten Thaten der Menschen, die immer zahlreicher und besser ausfallen werden, also in den Phänomenen der sittlichen Beschaffenheit des Menschengeschlechts, wird der Ertrag der Bearbeitung desselben zum Besseren allein gesetzt werden können. — Allmählich wird die Gewaltthätigkeit von Seiten der Mächtigen weniger, der Folgsamkeit in Ansehung der Gesetze mehr werden. Es wird etwas mehr Wohlthätigkeit, weniger Zank in Processen, mehr Zuverlässkeit im Worthalten u. s. w. theils aus Ehrliebe, theils aus wohlverstandenem eigenen Vortheil im gemeinen Wesen entspringen und sich endlich dies auch auf die Völker im äusseren Verhältniss gegen einander bis zur weltbürgerlichen Gesellschaft erstrecken, ohne dass dabei die moralische Grundlage im Menschengeschlechte im Mindesten vergrössert werden darf; als wozu auch eine Art von neuer Schöpfung (übernatürlicher Einfluss) erforderlich sein würde." —

Das ist allerdings nicht optimistisch. Im Streit der philosophischen Fakultät mit der juristischen sagt Kant deshalb: „Der Eudämonismus mit seinen sanguinischen Hoffnungen scheint also unhaltbar zu sein, und zu Gunsten einer weissagenden Menschengeschichte, in Ansehung des immerwährenden weiteren Fortschreitens, auf der Bahn des Guten wenig zu versprechen."

Man vergleiche das Betreffende in der Schrift über die „Religion in den Grenzen der blossen Vernunft". Der Mensch kann „ein neuer Mensch nur durch eine Art von Wiedergeburt, gleich als durch eine neue Schöpfung (Joh. III. 5. I. Mos. 1. 2.) und Aenderung des Herzens werden".

Das ist das Ende dieser Betrachtung Kants. Dazu gelangt er, obwohl er unmittelbar vorher der Menschheit zu einer Thatsache Glück gewünscht hatte, welche auf ihre Geschichte das vortheilhafteste Licht werfe. Diese Thatsache ist die französische Revolution. Es ist die Erfahrung, wie

das menschliche Geschlecht derselben „mit so allgemeiner und uneigennütziger Theilnehmung zujauchzt. — Denn ein solches Phänomen in der Menschengeschichte vergisst sich nicht mehr, weil es eine Anlage und ein Vermögen in der menschlichen Natur zum Besseren aufgedeckt hat, dergleichen kein Politiker aus dem bisherigen Laufe der Dinge herausgeklügelt hatte“ X. S. 349. Seitdem ist es für Kant ein „allen Ungläubigen zum Trotz auch für die strengste Theorie haltbarer Satz, dass das menschliche Geschlecht im Fortschritt zum Besseren immer gewesen sei, und so fernerhin fortgehen werde, welches, wenn man nicht blos auf das sieht, was in irgend einem Volke geschehen kann, sondern auch auf die Verbreitung über alle Völker der Erde, die nach und nach daran Theil nehmen dürften, die Aussicht in eine unabsehbare Zeit eröffnet; wofern nicht etwa auf die erste Epoche einer Naturrevolution, die blos das Thier- und Pflanzenreich, ehe noch die Menschen waren, vergrub, noch eine zweite folgt, welche auch dem Menschengeschlechte ebenso mitspielt, um andere Geschöpfe auf diese Bühne treten zu lassen“.

Vermeiden will Kant die drei Irrwege, die er als den Terrorismus, den Eudämonismus und den Abderitismus der Geschichtsbetrachtung bezeichnet. Der Terrorismus verurtheilt das Geschlecht zum beständigen moralischen Rückschritt, der Eudämonismus oder Chiliasmus bestimmt es zum fortwährenden moralischen Fortschritt, der Abderitismus zum Stillstand.

Der Zwiespalt, der in Kants Anschauung vom Fortschritt des Geschlechts zu liegen scheint, löst sich leicht. Nicht im Moralischen schreitet die Menschheit fort, nicht innerlich in religiöser Hingebung und Opferwilligkeit, nicht in Veredlung der Beweggründe für die Gesetzmässigkeit des Handelns. Aber abgesehn von dieser unsichtbaren Welt der Innerlichkeit mag die Menschheit sehr wohl in jenem Gebiet des äussern Lebens und seiner legalen Bewegungen fortschreiten, welche wir die äussere Moralität nennen können. In dieser fortwährend zunehmenden Legalität der gegenseitigen Beziehungen liegt selbst dann etwas Grosses, wenn diese Legalität

das blosse Ergebniss des Gleichgewichts der Ansprüche der gegenseitig abgewogenen Vortheile ist. Die Fortschritte dieser Legalität können „das grösste Hinderniss des Moralischen, nämlich den Krieg, erstlich nach und nach menschlicher, darauf seltener, endlich als Angriffskrieg ganz schwinden lassen". Und so gelangen wir „zum ewigen Frieden".

Der philosophische Entwurf von 1795, welcher diese Inschrift trägt, und im Zusammenhang mit einer Reihe ähnlicher philanthropischer Arbeiten unter diesem Titel steht, kann nach werthvollen Auseinandersetzungen über das Verhältniss von Politik und Moral sehr optimistisch schliessen: „Wenn es Pflicht ist, wenn zugleich gegründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer in's Unendliche fortschreitenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der ewige Friede keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele beständig näher kommt."

Blicken wir nun noch einmal auf den Beitrag im Allgemeinen hin, welcher durch Kant für die Bearbeitung unserer Wissenschaft gegeben war.

Wir haben es nach ihm in der Geschichte „mit freihandelnden Wesen zu thun, denen sich zwar vorher dictiren lässt, was sie thun sollen, aber nicht vorhersagen lässt, was sie thun werden" X. S. 344. Wir haben es mit Menschen zu thun, welche für zwei verschiedene Welten „das Reich der Sinne und das Reich der Sitten" bestimmt sind. „Im Besitz der Moralität ist der Mensch freies Wesen. Die Triebfeder der Action des freien Willens muss Etwas sein, das im inneren Wesen des Menschen selbst gegründet und von der Freiheit des Willens selbst unzertrennlich ist. Dieses ist das moralische Gesetz, welches uns durchaus so aus der Natur herausreisst und über sie erhebt, dass wir als moralische Wesen die Naturdinge weder zu Ursachen und Triebfedern der Action des Willens bedürfen, noch sie als Gegenstände unseres Willens ansehen können".

Das Alles aber erhält bei Kant seine Vertiefung durch die Lehre vom Bösen. In der „Religion innerhalb der Grenzen

der blossen Vernunft“ liegt, wie schon angedeutet, der Schlüssel für die Lösung der Räthsel des Weltlaufs, soweit in der Stellung des Menschen der Massstab dafür liegt. Die Ueberschrift des ersten Stücks schon: „Ueber das radicale Böse in der menschlichen Natur“, die Ueberschrift des zweiten Stücks: „Von dem Kampf des guten Princips mit dem Bösen um die Herrschaft über den Menschen“ — sie zeigen uns genug. Auf diesen Unterlagen entsteht die „Idee eines Menschen, der nicht allein alle Menschenpflicht selbst ausüben, zugleich auch durch Lehre und Beispiel das Gute in grösstmöglichem Umfange um sich auszubreiten, sondern auch, obgleich durch die grössten Anlockungen versucht, dennoch alle Leiden bis zum schmählichen Tode um des Weltbesten willen und selbst für seine Feinde zu übernehmen bereitwillig wäre“. Jede Kraft muss mit Hindernissen ringen und sittlich siegen.

Damit ist die bestimmte Anregung gezeichnet, welche von Kant für die Auffassung der Geschichte im Allgemeinen, als der That freier, verantwortlicher Wesen ausgehen musste.

Damit sind auch die Gefahren gezeigt, welche diese Anregung barg. Oft lösen die Individuen sich zu einer Selbständigkeit ab, in welcher sie des Allgemeinen entbehren zu können scheinen. So lösen sie sich von der Natur als dem erscheinenden Allgemeinen. Die Natur kommt der praktischen Vernunft gegenüber kaum in Betracht. So wird freilich Kant der Retter der persönlichen Freiheit. Aber auf der andern Seite liegt damit auch die Gefahr einer völligen Verkennung des geschichtlichen Zusammenhangs nahe. Ueber der Betonung des Personlebens tritt die Bedeutung des Gattungslebens zurück. —

Wir fürchten immer, die Völker als in sich geschlossene Bildungen einzubüssen, und dünenartige Gehäufe lockern Flugsandes im spröden Nebeneinander des Einzelnen dafür einzutauschen.

Hier angelangt, ist es nicht wohl möglich, denjenigen unserer Dichter zu übergehen, der sich in seinem Denken so innig an Kant anschloss. Wir meinen Schiller.

Die bekannte akademische Antrittsrede, welche die Frage behandelt: „Was heisst und zu welchem Ende studirt man Universalgeschichte?“ — ist kaum zu viel gerühmt worden. Es ist eine unvergleichliche Anmuth, in welcher sie zeigt, wie die ganze frühere Geschichte heranzuziehen sei, um die Ereignisse der Gegenwart wirksam zu erklären. Aber dieses ist nicht das Bedeutendste. Wichtiger erscheint uns, mit Schiller zu beachten, wie die einzelnen geschichtlichen Erscheinungen, ein Aggregat von Bruchstücken, zum System, zum vernunftmässig zusammenhängenden Ganzen werden. Wie gewinnt der Verstand dieses geschichtliche Ganze? Wie „verkettet er die Bruchstücke durch künstliche Bindungsglieder?“ Die Macht dazu hat der Verstand „in der Gleichförmigkeit und unveränderlichen Einheit der Naturgesetze und des menschlichen Gemüthes“. Den Geist treibt es, Alles „seiner vernünftigen Natur zu assimiliren, und jede ihm vorkommende Erscheinung zu der höchsten Wirkung, die er erkannt, zum Gedanken zu erheben“. So verbindet er „was er als Ursache und Wirkung ineinandergreifen sieht, als Mittel und Absicht“. Er will Harmonie in den Dingen sehen. „Er nimmt also diese Harmonie aus sich selbst heraus, und verpflanzt sie ausser sich in die Ordnung der Dinge, d. i., er bringt einen vernünftigen Zweck in den Gang der Welt und ein teleologisches Princip in die Weltgeschichte“. Eine so verstandene Weltgeschichte wird erst spät zu erwarten sein. Das Ziel aber ist: „das Problem der Weltordnung aufzulösen und dem höchsten Geist in seiner schönsten Wirkung zu begegnen“.

Wir sehen hier den Gedanken Kant's, die an die Dinge herangebrachte subjective Vorstellung, für die Geschichte angewandt. Der Zweckbegriff ist eine Kategorie, unter welcher die Bewegung betrachtet wird, mit der die Dinge an sich nichts gemein haben.

In einer andern Vorlesung, welche sich „über die erste Menschengesellschaft“ verbreitet, erscheint der Mensch „an dem Leitbande des Instincts“ geleitet, woran noch jetzt das vernunftlose Thier von der Vorsehung gehalten wird. Es ist ein Zeitalter in wollüstiger Ruhe verlebter Kindheit, im

Wechsel zwischen Genuss und Ruhe. Aus dieser Wiegenzeit musste der Mensch treten, um mündig zu werden. „Er sollte den Stand der Unschuld, den er jetzt verlor, wieder aufsuchen lernen durch seine Vernunft, und als ein freier, vernünftiger Geist dahin zurückkommen, wovon er als Pflanze und als eine Creatur des Instincts ausgegangen war". Der sogenannte Sündenfall ist also Abfall vom Instincte und „erster Anfang seines moralischen Daseins". Es wird uns dann gezeigt, wie zugleich mit der Entfaltung des menschlichen Geschlechts, die Ueberlieferung der Begriffe, die Tradition entsteht, „das Werkzeug, durch welches das ganze Menschengeschlecht seine Bildung erhalten hat". Wir hören, wie die Summe der Gesichtspunkte mit der Mannigfaltigkeit neuer Beziehungen zunahm. — Aber, fügen wir hier gleich hinzu, so wenig der anfängliche Instinct als Ausgang für die spätere Entwicklung zu erweisen ist, ebensowenig dürfte manche der spätern Bemerkungen hinsichtlich der Menschheits-Entwicklung mehr, als Spielerei sein.

Das Beste vielleicht, was Schiller für eine Philosophie der Geschichte gegeben hat, liegt, in abgerissenen Zügen aber nur, in den Briefen „über die ästhetische Erziehung des Menschengeschlechts". Es ist der physische Mensch, welcher zum idealen Menschen, den er in sich trägt, entwickelt werden soll. Dieser ideale oder „reine Mensch, der sich mehr oder weniger deutlich in jedem Subject zu erkennen giebt, wird repräsentirt durch den Staat, die objective und gleichsam kanonische Form, in der sich die Mannigfaltigkeit der Subjecte zu vereinigen trachtet". Der Natur- und Noth-Staat, in welchem sich der physische Mensch vorfindet, wird fortgebildet zum idealen Staat, der dynamische zum ethischen. Aber das Ziel ist der ästhetische Staat. „Wenn im dynamischen Staat der Rechte der Mensch dem Menschen als Kraft begegnet und sein Wirken beschränkt — wenn er sich ihm in dem ethischen Staat der Pflichten mit der Majestät des Gesetzes entgegenstellt und sein Wollen fesselt, so darf er im Kreise des schönen Umgangs, in dem ästhetischen Staat, nur als Gestalt erscheinen, nur als Object des freien Spiels

gegenüber stehen. Freiheit zu geben durch Freiheit ist das Object dieses Reichs".

Hier ist für die Entwicklung der Geschichte in einem Blick, der über Kant hinausreicht, ein ideales Ziel hingestellt, und die Stufen der Bewegung zu demselben hin sind angedeutet.

Doch vergessen wir nicht, ehe wir von Schiller Abschied nehmen, auf die feinen Bemerkungen „über Völkerwanderung, Kreuzzüge und das Mittelalter" hinzuweisen. Die Nothwendigkeit schonungsloser Ueberfluthungen der politischen Staatengebilde durch frische Völker, das Verhältniss der Entwicklung der Staaten zu derjenigen der Aufklärung, das ist hier gut gezeigt. Es ist das Verhältniss der Leidenschaft zum Verstande. Schiller verfolgt den Gedanken nicht weiter. In der Auseinandersetzung zwischen diesen Mächten konnte er ja, wie später Buckle, die Aufgabe der Geschichte finden. Wohl aber kommt er in der Vorrede zur Geschichte des Maltheserordens in andrer Form hierauf zurück. Hier bespricht er das Verhältniss der Geschichte zu den Ideen, der praktischen Tugenden zu den helleren Begriffen. Er ist dadurch in den Stand gesetzt, den Werth der Zeiten gerechter zu würdigen. Er findet, dass zu den Zeiten der Kreuzzüge, trotz des Stillstandes verständiger Kultur, die Menschheit „ihrer höchsten Würde" näher, als jemals war, dass nur die Herrschaft seiner Ideen über seine Gefühle dem Menschen Würde verleiht". Er findet, dass der Vorzug hellerer Begriffe, besiegter Vorurtheile, uns „das wichtige Opfer praktischer Tugenden kostet. Ohne sie können wir doch unser besseres Wissen kaum für einen Gewinn rechnen. Dieselbe Kultur, welche in unserm Gehirn das Feuer eines fanatischen Eifers auslöschte, hat zugleich die Glut der Begeisterung in unseren Herzen erstickt, den Schwung der Gesinnungen gelähmt, die thatenreife Energie des Charakters vernichtet". — Hierin liegt die sehr nüchterne Widerlegung eines Optimismus, wie wir ihn bei Buckle finden.

Schiller ist, wie Göthe, von der Zunahme menschlicher Klugheit, nicht aber von derjenigen des Glücks und der Thatkraft überzeugt. Eine Philosophie der Geschichte hält

er für möglich. Diese Möglichkeit liegt in der immer wieder unverändert hervortretenden „Einheit der Naturgesetze und des menschlichen Gemüths".

Sehr gut sagt einer der neueren Philosophen über Kant: „Die Menschheit als ein Reich endlicher, vernünftiger und durch ihre Vernunft freier Wesen zu erhalten und zu fördern, das ist die kurze Summe seiner Lehre. Und diesen unbedingten Werth hat ihm die Menschheit durch das, was sie thun kann vermöge ihrer Freiheit, ihrer innern Unabhängigkeit von der Naturnothwendigkeit". Damit hat Baumann diesen idealen Humanismus gezeichnet, der die Menschheit für ihre Geschichte erst naturfrei macht. Und dies war auch wesentlich Schiller's Stellung.

Nun aber stehen wir vor der Erscheinung des eigentlichen Idealismus.

Alles wird auf das menschliche Ich zurückgeführt. Dieses setzt alles Sein durch sein Vorstellen. Einsam steht durch diese Steigerung des Subjectivismus, welchen Kant allerdings einleitete, das Ich. Einsam steht die Menschheit. Die Aussenwelt wird erst durch das Denken hergestellt. Nur in den Pantheismus aber wird diese Anschauung umschlagen können.

Der Deismus eines Cartesius führte zum Pantheismus Spinoza's. Der Deismus Kant's ruft den Pantheismus Fichte's, Hegel's und Schelling's.

Gehen wir zu Fichte über. Unsere Aufmerksamkeit wird sofort durch jene Vorlesungen gefesselt, welche er im Winter 1804—5, in ernster Zeit, in Berlin hielt. Es sind die „Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters".

Fichte stellt in der ersten Vorlesung die Grenze der Betrachtung fest. Er beschränkt dieselbe auf das Erdenleben der Menschheit. „Der Zweck des Erdenlebens der Menschheit ist der, dass sie in demselben alle ihre Verhältnisse mit Freiheit nach der Vernunft einrichte". Hier treten sogleich

zwei Fragen auf. Durch ihre Beantwortung zerlegt sich die Geschichte dieser Menschheit in zwei Haupttheile. Es fragt sich zuerst: Was ist diese Vernunft? Sie ist das Grundgesetz alles geistigen Lebens. Sie ist in ihrer einfachen Wirkung „Naturgesetz und Naturkraft, doch also, dass sie im Bewusstsein, nur ohne Einsicht der Gründe, somit in dem dunkeln Gefühle, eintrete und sich wirksam erzeige". Die Vernunft wirkt also, wo sie nicht durch die Freiheit wirken kann, als dunkler Instinct. Damit ist das erste Zeitalter der allgemeinen Geschichte gezeichnet. Das zweite Zeitalter ist dasjenige der Freiheit. Was ist diese Freiheit? Das ist die zweite Frage. Freiheit ist die Vernunft als sehende, die Gründe ihres Verfahrens sich deutlich vorstellende. Nicht jener Instinct des ersten, nur die Freiheit des zweiten Weltalters ist sich des Grundes, der Vernunft, bewusst.

Aber diese beiden grossen Weltzeiten zerfallen in fünf Grundepochen. Jede derselben wird, da sie allmählich erst durchdringen muss, eine geraume Zeit dauern, und so das Ganze zu Weltaltern ausdehnen, welche sich scheinbar durchkreuzen und zum Theil neben einander fortlaufen. Jene Weltzeiten also gliedern sich. Die Zeit der Vernunftherrschaft durch blossen Instinct, oder die Zeit des Zwangs, zerfällt ebensowohl in zwei Glieder, als die Zeit der Vernunftherrschaft durch die Freiheit, welche Gesammtbewusstsein und Gesammtthat der Gattung sein soll. Zwischen diese vier Glieder tritt ein fünftes als Epoche des Uebergangs von einer der grossen Zeiten zur andern in die Mitte. So theilt sich das Ganze.

In der ersten Epoche finden wir die Aeusserung der Vernunft nur in Form des Instincts. Es ist „der Stand der Unschuld des Menschengeschlechts". Die Vernunft herrscht hier unmittelbar durch den Instinct. Ohne Zwang finden sich die Menschen „in dem vollkommensten gesellschaftlichen Verhältnisse". Jeder thut von selbst das dem Ganzen Zuträgliche.

Bald aber finden wir diesen Instinct in äusserlich zwingender Auctorität hervortreten. Wir sind in der zweiten Epoche, im „Stand der anhebenden Sünde". Es ist die Zeit positiver

Lehr- und Lebenssysteme, welche mehr zu herrschen, als zu überzeugen begehren. Aber die Auctorität zwingt nur von Aussen. So sorgt denn Jeder für das Seine „und zwar nur für seine ersten, seine thierischen Bedürfnisse, und zu dem Begriffe eines höheren erhebt sich Keiner". Ein gewisses Normalvolk ist's, durch welches die Umwandlung der blinden Vernunft in eine despotisch herrschende eingeleitet wird.

Diese beiden Epochen also dürfen wir als die Glieder des einen Zeitalters der blinden Vernunftherrschaft ansehen.

Die dritte Epoche ist diejenige der Befreiung. Es ist die Zeit „der vollendeten Sündhaftigkeit". Es ist die Uebergangszeit von der Zeit des Instincts zu der der Freiheit. Und da es das Zeitalter ist, in welchem wir leben, so werden wir darauf zurückkommen müssen.

Mit der Vernunftwissenschaft treten wir in die vierte Epoche. Es ist die Zeit, wo die Wahrheit als das höchste anerkannt werden wird, die Zeit „der anhebenden Rechtfertigung". Hier tritt die Vernunft in's Wissen ein. Sie macht nicht, wie die dritte Epoche, das Begreifen zum Masstabe des Seins, sondern das Sein zum Masstabe des ihm anzumuthenden Begreifens. Sie durchdringt mit ihrem Begriff Alles, auch das Unbegreifliche, um sicher zu sein, dass alles Begreifliche erschöpft ist, und sie sich in den Besitz der Grenzen des Begreiflichen gesetzt hat.

Die fünfte Epoche endlich ist der Stand „der vollendeten Rechtfertigung und Heiligung". Hier kehrt die Menschheit zu dem Punkt zurück, von welchem sie ausging. Nur in erhöhter Weise. Mit eigener Kraft soll sie sich wieder zu dem machen, was sie im Paradiese einst war, und welches verloren gehen musste, da sie es ohne ihr Zuthun war. In der fünften Epoche tritt die Vernunft durch die Kunst in's Leben ein.

Diese beiden Epochen, die vierte und fünfte, dürfen wir als diejenigen des einen Zeitalters der sehenden Vernunft bezeichnen.

Blicken wir nun auf die dritte Epoche zurück. Sie steht im Mittelpunkt der gesammten Zeit. Sie „vereinigt die Enden zweier in ihrem Princip durchaus verschiedenen Welten,

der Welt der Dunkelheit und der Klarheit, der Welt des Zwanges und der der Freiheit, ohne doch einer von beiden zuzugehören". Es ist „die Zeit der Befreiung, unmittelbar von der gebietenden äusseren Auctorität, mittelbar von der Botmässigkeit des Vernunft-Instincts und der Vernunft überhaupt in jeglicher Gestalt: das Zeitalter der absoluten Gleichgültigkeit gegen alle Wahrheit, und der völligen Ungebundenheit ohne einigen Leitfaden". VII. S. 18. Man will sich durch den Begriff frei machen. Darum ist das „Princip des Zeitalters dieses: durchaus nichts als seiend und bindend gelten zu lassen, als dasjenige, was man verstehe und klärlich begreife". Dies ist die Zeit der leeren Freiheit. Ein Zeitalter, welches nur gelten lässt, was es begreift, wird „überall nur auf das unmittelbar und materiell Nützliche, zur Wohnung, Kleidung und Speise Dienliche sehen. In Absicht der gesetzlichen Verfassung der Staaten und der Regierung der Völker wird es entweder, von seinem Hasse gegen das Alte getrieben, auf luftige und gehaltleere Abstractionen Staatsverfassungen aufzubauen und durch weitschallende Phrasen, ohne eine feste und unerbittliche Gewalt, entartete Geschlechter zu regieren unternehmen, oder es wird — seine politische Existenz aus den bunt aneinander gereihten Stücken verschiedener abgestorbener Zeitalter zusammensetzen, laut dadurch bekennend sein eigenes klares Selbstbewusstsein seiner Nullität". S. 30.

Fichte stellte in der ersten Vorlesung sogleich seinen Begriff des Planes der ganzen Geschichtsentwicklung hin. Durch welche Mittel vollzieht sich die geschichtliche Aufgabe? Durch die Mischung aus ursprünglicher Kultur und ursprünglicher Wildheit, in welcher wir die Menschheit antreffen. Woher aber diese Mischung, welche Spannung, Kampf und Entwicklung bedingt? Durch den Eintritt des Normalvolks, welches dem rohen Naturvolk sich entgegen wirft. Fichte fühlt sich zur Annahme eines Volks getrieben, „das durch sein blosses Dasein, ohne alle Wissenschaft oder Kunst, sich im Zustande der vollkommenen Vernunftkultur befunden habe". Nichts aber, fährt er fort, verhindert, anzunehmen, dass zu derselben Zeit über die ganze Erde zerstreut scheue und rohe erdgeborene Wilde wohnten. Sie waren ohne alle

Bildung, ausser der dürftigen, „für die Möglichkeit der Erhaltung ihrer sinnlichen Existenz gelebt zu haben; denn der Zweck des menschlichen Daseins ist nur: das sich Bilden zur Vernunft, und dieses kann an diesen erdgeborenen Wilden gar füglich von jenem Normalvolke aus vollbracht werden". S. 133. Geschichtserzählung gab es unter den erdgeborenen Wilden natürlich nicht. Wir finden das begreiflich, wenn wir erfahren, dass sie an einem Tage niederfallen vor Uebersättigung, am andern vor Entkräftigung. Woher diese Völkerverschiedenheit stamme, darf nicht gefragt werden. „Die Existenz einer Geschichte setzt diese Mischung schon als geschehen voraus". S. 172. Das Normalvolk muss durch irgend ein Ereigniss aus seinem Wohnplatze vertrieben sein. Es wurde dann über die Sitze der Unkultur ausgestreut. — Die Wiege des Menschengeschlechts scheint im mittleren Asien zu sein, und hier bildete sich der erste Staat.

Es würde sich nicht verlohnen, das Geringe, welches über die Geschichte in Asien und Europa gegeben wird, zusammenzustellen. Fichte geht kaum in die wirkliche Geschichte ein. Warum nicht? „Der Philosoph, der als Philosoph sich mit der Geschichte befasst, geht jenem a priori fortlaufenden Faden des Weltplans nach, der ihm klar ist, ohne alle Geschichte; und sein Gebrauch der Geschichte ist keineswegs, um durch sie etwas zu erweisen, da seine Sätze schon früher und unabhängig von aller Geschichte erwiesen sind: sondern dieser sein Gebrauch der Geschichte ist nur erläuternd, und in der Geschichte darlegend im lebendigen Leben, was auch ohne die Geschichte sich versteht". S. 140. Nur kurz wird deshalb angedeutet, wie die Blüthe der alten Kultur als ein „wenigstens in der Form rechtlicher Zustand" abschloss. Es wird erwähnt, wie die neue Entwicklung durch „die wahre Religion des Normalvolks" von seinem „verborgenen Sitze" aus eingeleitet wurde. Die sich anbahnende christliche Völkerrepublik wurde enger zusammengedrängt durch den jüngeren Zweig jener Religion, den Muhamedanismus. Das Ziel und Mittel der ganzen Geschichte aber ist die Unterordnung der Einzelvernunft unter die allgemeine im Staat. Was aber ist der Staat?

Es giebt einen zweckmässigen „Gang in den Schicksalen des Menschengeschlechts, durch welchen dasselbe ohne sein Wissen und Wollen seinen näheren Zwecken entgegengeführt wird, welchen Gang man die Kunst der Natur nennen könnte". Diese Zweckmässigkeit ist der Staat. Er schafft oder zeigt die Richtung aller individuellen Kräfte auf den Zweck der Gattung. S. 144. Die Individualität Aller soll in der Gattung Aller aufgehen. „Zu diesem absoluten Staate der Form nach, als einem durch die Vernunft geforderten menschlichen Verhältniss sich allmählich mit Freiheit zu erheben, ist die Bestimmung des menschlichen Geschlechts". Der Staat ist Sitz der höchsten Kultur jedes Zeitalters. Nichts denkend, als sich selber, fördert er dennoch mittelbar den ersten Zweck der menschlichen Gattung. Sein Kampf mit der ihn umgebenden Wildheit, der Kampf für seine Selbsterhaltung, das ist es, was einen lebendigen und fortschreitenden Trieb in die Geschichte bringt. S. 163. „Die höheren Zwecke der Vernunftkultur-Religion, Wissenschaft, Tugend können nie Zwecke des Staates werden". Dies ist festzuhalten. — Der Schlusspunkt dieser staatlichen Entwicklungen würde endlich die christlich europäische Universalmonarchie sein. Die Absicht hierauf ist seit dem Falle des Papstthums „das eigentlich belebende Princip unserer Geschichte" geworden. In diesem Ziele würde die Arbeit der Geschichte gipfeln. Sie besteht darin, das Einzelwesen an die allgemeine Vernunft, an die der Menschheit aufzugeben.

Der Werth dieser Vorlesungen für eine Philosophie der Geschichte ergiebt sich leicht.

Sehen wir von den wieder hereinbrechenden alten idealistischen Vorstellungen ab. Es ist der Fichte von 1794, welcher auch hier wieder von einer Welt spricht, welche nur im Wissen da ist. Aber dieser Gedanke selbst steht hier vereinsamt. Wirksamer ist ein neues, spinozistisches Element. Es tritt hervor, wo von dem einen sich selber gleichen Leben der Vernunft die Rede ist. Durch die irdische Ansicht und in derselben spaltet es sich „zu verschiedenen individuellen Personen, welche Personen nun durchaus nichts anders, als in dieser irdischen Ansicht und vermittelst der-

selben, keinesweges aber an sich und unabhängig von der irdischen Ansicht, da sind". S. 24. Das ist höchst lehrreich. In diesem Satz von dem „Ursprung der verschiedenen individuellen Personen aus der einen Vernunft", immer im Zwielicht einer gewissen Unbestimmtheit gehalten, liegt der Schlüssel für den gemeinsamen Plan, der durch die Epochen zwingend sich vollzieht. Hier liegt der Grund, weshalb das Person- in das Gattungsleben immer wieder aufgeht, weshalb das Einzelleben nur für die Gattung, für die allgemeine Vernunft, endlich für den Staat vorhanden ist. Für den Einzelnen werden nur mühsam Religion und Wissenschaft dem Staat gegenüber gerettet. Dieser entfaltet auch in den „Reden an die deutsche Nation" eine bedenkliche Macht. Erst in der „Staatslehre" von 1813 finden wir ihn wieder auf den Rechtsschutz eingeschränkt, während wir zu unserem Erstaunen später in den „politischen Fragmenten" den Untergang der Kirche in den Staat angekündigt sehen. Der Grundgedanke vom Sein des Einzelnen nur für die Gattung kann die Bedeutung einer vorhergehenden Epoche nur darin finden, Fussgestell für die folgende zu sein. Für den eigenthümlichen Werth eines Volks wie der Griechen ist dann ein Verständniss gar nicht zu erwarten. Und es ist jener Grundgedanke endlich, welcher die Geschichts-Formung von Oben her begünstigen kann. Was wir in dieser Hinsicht hören, ist vollendet unbefangen. „Der Philosoph — so heisst es in der neunten Vorlesung — bedient sich der Geschichte allerdings nur, in wiefern sie zu seinem Zwecke dient, und ignorirt alles Andere, was dazu nicht dient! und ich kündige freimüthig an, dass ich ihrer in den folgenden Untersuchungen mich also bedienen werde".

So ist's auch geschehen. Wir haben bei Fichte die Idee ohne die Wirklichkeit. Und die Idee wiederum ist, ohne Wissen des Philosophen, durch die Sorgen und den Unmuth des Patrioten völlig bestimmt. Nur durch die dumpfe Schwüle und innere Gebrochenheit der Dinge, aus welcher heraus Fichte denkt, ist dieses Denken zu erklären. Er sieht in der Gegenwart die vollendete Sündhaftigkeit. Es war vor der Schlacht von Jena. Alles ist verdorben. Dieses zu beweisen,

muss die ganze Geschichte dienen. Für diese Gegenwart wird sie zugeschnitten. Und deshalb müssen wir denn solche in keiner Weise begründete Behauptungen hinnehmen. Zu diesen gehört das „Normalvolk“ in seinem Verhältniss zu den Wilden. In der Staatslehre erscheint dieser Gegensatz als der eines Geschlechts des Glaubens und eines Geschlechts des Verstandes. Den Eintritt dieses Normalvolks geschichtlich zu belegen, den Eintritt und Abschluss der Epochen durch Thatsachen zu begründen, wird auch nicht einmal versucht. Jenes Volk aber ist ein völliges Wunder.

Herbart, in seiner Besprechung dieser Vorlesungen hier angelangt, sagt: „Wir wollen diese Wunder für jetzt nicht näher beleuchten, obgleich alle Wunder, die von Philosophen verkündigt werden, höchst verdächtiger Natur sind.“

Als Fichte die Vorlesungen in Berlin hielt, welche uns beschäftigten, war Kant bereits gestorben. Hätte er sie erlebt, er würde noch deutlicher geredet haben, als 1799 im Intelligenz-Blatt der Allg. Litteraturzeitung.

Den Spinozismus haben wir im Idealismus Fichte's deutlich hervortreten sehn. Er bestimmte das Urtheil auch für die Geschichte. Er war eine bewegende Macht geworden. Wir werden sie verfolgen. Doch vorher noch eine Abschweifung.

Im Winter 1793 auf 94 hatte Fichte in Zürich Vorträge gehalten. Durch sie war Pestalozzi, wie man angenommen hat, angeregt worden. Dazu mag persönliche Aussprache mit Fichte gekommen sein. Dieser war mit Fernow und Baggesen in Richterswyl bei ihm eingekehrt. Auch später noch standen Fichte und Pestalozzi einander nahe. Wir besitzen noch den Brief, in welchem dieser für die Zusendung der „Reden an die deutsche Nation“ dankt. Alles dies bestimmt auch uns, neben den Zügen innerer Uebereinstimmung, die geschichtsphilosophische Erörterung Pestalozzi's, welche wir im Auge haben, dem Einfluss Fichte's zuzuschreiben. Es betrifft das wenigstens die formelle Seite des Werks. Denn innerlich war ja die Zeit durch Rousseau auf diese Fragen in unwiderstehlichem Zuge geleitet.

Jene im Jahr 1797 erschienene Erörterung nennt Pesta-

lozzi: „Meine Nachforschungen über den Gang der Natur in der Entwicklung des Menschengeschlechts".

„Was that ich und was thut das Menschengeschlecht? Ich will wissen, was der Gang meines Lebens, wie es war, aus mir gemacht hat, ich will wissen, was der Gang des Lebens, wie er ist, aus dem Menschengeschlecht macht?" So beginnt der Verfasser. Als Grundlage seiner Nachforschungen bezeichnet er folgende Sätze: „Der Mensch ist als Werk der Natur ein Ergebniss der Nothwendigkeit, als Werk des Menschengeschlechts nur „ein Tropfen, der von der Spitze der Alpen in einen Bach fällt"; als Werk seiner selbst, auf sich zurückgezogen, ist er wiederum unveränderlich. Keine Zeit löscht die Spur des Werks aus, welches der Mensch als sittliches Wesen an sich selbst vollbringt. Die Religion ist das „kühnste Wagstück" der menschlichen Natur. Sie ist göttlich, wie jene Natur es ist. Sie ist der göttliche Funke unserer Natur. Die äussere Religion ist Wartung und Pflege desselben. Offenbarung ist „jede Führung zu irgend einer Wartung dieses Funkens". (Sämmtl. W. Brandenb. Ausg. X. S. 56.) Dieser Mensch nun hat sich in der Geschichte erziehen zu lassen. Er „kommt durch die Unbehülflichkeit seines thierischen Zustandes zu Einsichten. Seine Einsichten führen ihn zum Erwerb. Der Erwerb zum Besitzstand. Der Besitzstand zum gesellschaftlichen Zustand. Der gesellschaftliche Zustand zur Macht und zur Ehre. Ehre und Macht zur Unterwerfung, zur Beherrschung. Unterwerfung und Beherrschung zum Adel, zum Dienststand, zur Krone. Alle diese Verhältnisse rufen einen gesetzlichen Rechtszustand herbei. Das gesetzliche Recht ruft die bürgerliche Freiheit" — Damit ist die Reihe aufsteigender Untersuchungen bezeichnet, welche das Gewordensein der gegenwärtigen Gesellschaft erklären sollen.

In der Form nicht wissenschaftlicher Haltung und folgerechter Durchführung der Gedanken, sondern feuriger Herzensergiessung sucht Pestalozzi das innere Werden eines Kulturvolkes in dieser Weise zu belauschen. Es treten dabei Fehler auf, welche zum Theil in der geringen Klarheit der

Begriffsbestimmungen ihren Grund haben. Schon die Gliederung der Stufen: Naturzustand — welcher übrigens nicht nach Rousseau aufgefasst ist — gesellschaftlicher Zustand, sittlicher Zustand, sie lässt sich in dieser Weise, unter dem Gesichtspunkt der Aufeinanderfolge, nicht halten.

Sehen wir, nun wieder anknüpfend, wie ein Dichter in unmittelbarster Form das Programm für das Folgende zeichnet.

Göthe stellt in der Abhandlung über die Einwirkung der neueren Philosophie sein Verhältniss zu Schiller sehr einfach und doch vielsagend dar. „Er predigt — sagt er — das Evangelium der Freiheit, ich wollte die Rechte der Natur nicht verkürzt wissen". Das war es. Die Natur tritt wieder ein. Göthe schildert sie uns. „Sie schafft ewig neue Gestalten; was da ist, war noch nie, was war, kommt nicht wieder — alles ist neu und doch immer das Alte. Wir leben mitten in ihr und sind ihr Fremde. — Sie scheint alles auf Individualität angelegt zu haben, und macht sich nichts aus Individuen. Sie baut immer und zerstört immer, und ihre Werkstätte ist unzugänglich". — Es ist eine Darstellung, welche auch auf die Geschichte, wie sie ihm erscheint, passen würde. „Es ist mit der Geschichte — sagt er in den Maximen und Reflexionen — wie mit der Natur, wie mit allem Profunden, es sei vergangen, gegenwärtig oder zukünftig; je tiefer man ernstlich eindringt, desto schwierigere Probleme thun sich hervor.

Das tiefste Räthsel der Geschichte hat grade Göthe gesehn. „Das eigentliche einzige und tiefste Thema der Welt- und Menschengeschichte, dem alle übrigen untergeordnet sind, bleibt der Conflict des Unglaubens und des Glaubens". So in den Anmerkungen zum Westöstlichen Divan. Ein wunderbar tiefsinniges Wort, überraschend aus diesem Munde.

Gewisse Epochen der Geschichte der Menschheit lässt sich Göthe gefallen, und geht dabei von der Poesie aus. Sie beherrscht die erste Weltzeit der Wüste und Leerheit. In der Poesie der Natur liegt hier Alles noch wie im Geheimniss beschlossen. In der zweiten Epoche klären die äusseren Elemente sich auf, sie entwirren sich. Eine frische, gesunde Sinnlichkeit blickt umher, anthropomorphisirt und personificirt.

So lebt und webt der Volksglaube. „Der Charakter dieser Epoche ist freie, tüchtige, ernste, edle Sinnlichkeit, durch Einbildungskraft erhöht“. Aber der Mensch, von der klaren Region des Daseins oft geschreckt, strebt in's Geheimniss zurück, sucht höhere Ableitung dessen, was ihm erscheint. Wie die Poesie Dryaden, so schafft die Theologie Dämonen, „die sie solange einander unterordnet, bis sie zuletzt sämmtlich von einem Gotte abhängig gedacht werden. Diese Epoche dürfen wir die heilige nennen, sie gehört im höchsten Sinne der Vernunft an“. Aber der Verstand tritt hinzu und strebt das Denkbare sich anzueignen, das Geheimnissvolle aufzulösen. Die Bedeutung des Volksglaubens wird gesucht, das Besondere wird in's Allgemeine verwandelt, das was eines Volkes ist, in das Menschheitliche. Dies ist die Epoche der Philosophie. Sie genügt indess mehr den einzelnen Begabten, als ganzen Völkern. Endlich erscheint die letzte Epoche, es ist die prosaische. Sie „zieht das Aelteste in die Gestalt des gemeinen Tages“ und zerstört die Urgefühle, den Volks- und Priesterglauben völlig. Aber diese Zeit ist nicht von langer Dauer. Des Menschen Bedürfniss eilt rückwärts, klammert sich bald da, bald dort an Ueberlieferungen, versenkt sich in Geheimnisse. „Jeder tritt als Leiter und Führer hervor und giebt seine vollkommene Thorheit für ein vollendetes Ganze“. Und so werden die Geheimnisse zerstört, der Volksglaube entweicht, die Elemente kehren sich feindlich wider einander. Das Wüste und Leere, von dem die ganze Bewegung der Geschichte ausging, ist zurückgekehrt; aber nicht mehr das erste „befruchtete, gebärende“ ist's, sondern „ein absterbendes, in Verwesung übergehendes“.

So folgen in der innern Weltentwicklung aufeinander die Zeitalter der Poesie, Theologie, Philosophie, Prosa unter der entsprechenden Leitung der Einbildungskraft, und der Vernunft, des Verstandes und der Sinnlichkeit.

Optimistisch ist Göthe nicht. „Klüger und einsichtiger werden die Menschen, aber besser, glücklicher und thatkräftiger nicht, oder nur auf Epochen“.

Die Form aber, unter welcher Göthe die Dinge anschaut, ist vorwiegend diejenige der Metamorphose. Sie ist, sagt

Göthe selbst, eine höchst ehrwürdige, aber zugleich höchst gefährliche Gabe von Oben. Sie führt ins Formlose. Sie würde als Centrifugalkraft in's Unendliche auflösen, wäre ihr nicht im Specificationstrieb, im zähen Beharrlichkeitsvermögen ein Gegengewicht gegeben.

Man wird erkennen, dass hier Elemente liegen, die in der Naturphilosophie von Oken, Lamark und Darwin hervortreten. Sie werden auch in derjenigen Geschichtsphilosophie wiedergefunden werden, welche durch die Wiedereinführung der Natur einen Strom der Bewegung gewinnt, in welchem das Personleben zu Gunsten des Gattungslebens versinkt.

Göthe will, wie er am 23. November 1801 an Jakobi schreibt, eine Philosophie, welche vereint, welche „unsere ursprüngliche Empfindung, als seien wir mit der Natur eins, erhöht". Hiermit ist der Boden innerhalb des Strebens und wissenschaftlichen Denkens der Zeit vorgezeichnet, auf welchen Schelling trat.

Kant wollte lieber Alles aufgeben, nur die menschliche Freiheit festhalten. „Nur zu bald nach ihm wurde, wie bekannt, — sagte Schelling ironisch, — alles Andere wirklich aufgegeben." Das geschah durch Fichte. Fichte setzte sein Ich ausser Verbindung mit der wirklichen Welt. Er isolirte es im Idealismus. Er behielt nur den Menschen und diesen auch nur als Vorstellungskraft in der Hand. Da trat Schelling ein.

„Ihr habt — ruft er im Fragment über das Wesen deutscher Wissenschaft — die Natur geschmäht, dass sie Sinne eingesetzt und die Menschen nicht nach dem Muster eurer Abstractionen geschaffen; ihr habt seine Natur geschändet und verstümmelt, damit sie euch gerecht werde, und mit viel frecherem Wahnsinn gegen sie gewüthet, als die sich in früheren Zeiten selbst verschnitten um der Seligkeit willen." Er schilt den Idealismus, welchem nur ein Gott frommen konnte, „aus dessen Begriff alles hinweggenommen worden, was Macht und Kraft ist, dessen höchste Lebensäusserung im Denken und Wissen besteht". Schellings Aufgabe ist's, den Realismus des Gegebenen in seiner Tiefe zu fassen und dem Denken zu versöhnen.

Sehen wir zunächst, wie er dieses versucht.

Die beiden grossen Gebiete der endlichen Welt sind Natur und Geist. Dort wie hier haben wir Offenbarungen der einen absoluten Vernunft. Als Natur erscheint sie in objectiver, als endliche Vernunft in subjectiver Form. Dort erblicken wir ein Ganzes, welches vorzugsweise die Signatur der Realität aufzeigt, aber in immer deutlicherer Entwicklung der idealen Züge aufwärts steigt. Hier begegnet uns ein Gebiet, welches in erster Linie als Idealität erscheint, aber Reales in verschiedener Form zu Eigen hat. Denn das Bewusstsein ist nie ohne Unbewusstes und ohne eine Naturtiefe, welche seine Wurzeln birgt. Beide Linien aber, diejenigen objectiven und subjectiven Geistes, der Natur und Vernunft, sind völlig aufeinander angewiesen. Die Naturphilosophie, welche die Natur-Realität in ihrer Verinnerung und der transcendentale Idealismus, welcher die Geistes-Idealität auch in ihrer Veräusserung zeigt, sie fordern einander. Dort wird gezeigt, wie die Natur auch Bewusstsein, hier, wie das Bewusstsein auch Natur ist.

Wie beide aufeinander bezogene Seiten der endlichen Welt in der absoluten Identität gehalten sind, ist hier nicht unsere Frage. In der Geschichte aber kommen beide dazu, sich vollständig auszusprechen. Die Natur spricht, indem sie in der Spitze ihrer Entwicklung, im Menschen, zum Wort kam. In ihm redet sie. Sie redet im Verlauf der Geschichtsbewegung. Als Naturseite macht sie das Gesetz der Nothwendigkeit geltend, und setzt die objectiven Schranken. So ist sie der eine Pol der Geschichte. Die subjective Vernunft mit ihren Ansprüchen auf Freiheit ist der andere Pol. Der Kampf zwischen Nothwendigkeit und Freiheit, das ist das Thema der Geschichte. Weil aber hier wie dort, innerhalb der Vernunft wie der Natur, thatsächlich werdendes Bewusstsein arbeitet, so ist die Geschichte auf Erden überhaupt eine Geschichte der Entwicklung des Bewusstseins. Ihr Ziel muss sein, dass die reale und ideale Seite des Bewusstseins, dass Natur und Geist einander durchdringen. Ihr Ziel muss es sein, dass wiederum der Geist selbst sein reales und ideales, sein natürliches und ewiges Bewusstsein, zum Einklang bringt.

Doch beachten wir sogleich die Potenzen, in denen sich Gott, sei es im Natur- sei es im Geistes-Leben offenbart. Für jenes finden wir Schwere und Materie, Licht und Bewegung, Organismus und Leben. Das sind die Mächte, welche von der Tiefe aus bis zum Menschen aufwärts die Welt gestalten. Sie thürmen den Bau des realen All. Ist er bis zum Menschen aufgestiegen, so treten die drei andern Potenzen ein. Es ist die Wahrheit, welche die Wissenschaft ergiebt, die Güte, welche Wesen der Religion ist, die Schönheit, welche die Kunst schafft. Es sind die Potenzen des idealen All. Wie jene die Natur aufwärts zum Menschen, so führen diese den Menschen aufwärts zum Staate. Dort im Reich der Natur haben wir die Geburt des Lichts; hier im Reich der Geschichte sehen wir die Geburt des Geistes.

Schon 1790, wo Schelling über Mythen, historische Sagen und Philosophie der Welt schreibt, beschäftigt die Geschichte ihn lebhaft. In den Auszügen aus dem philosophischen Journal stellt er bald darauf die Eintheilung des Gebiets in Philosophie der Natur, der Geschichte und der Kunst auf. Hier angekommen, stellt er die Frage, ob es überhaupt eine Philosophie der Geschichte gebe? Die Antwort gehört nicht in diesen Zusammenhang. Schelling führt den Satz aus „dass Geschichte überhaupt nur da ist, wo ein Ideal, und wo unendlich mannigfaltige Abweichungen von demselben im Einzelnen, und doch völlige Kongruenz mit demselben im Ganzen stattfindet". Seine dortigen Ausführungen werden für die Historik von Bedeutung bleiben. Positiv dagegen geht er im „System des transcendentalen Idealismus" auf eine Construction der Geschichte ein. Er erklärt: „Die Geschichte als Ganzes ist eine fortgehende, allmählich sich enthüllende Offenbarung des Absoluten". „Der Mensch führt, setzt er hinzu, durch seine Geschichte einen fortgehenden Beweis, der aber nur durch die ganze Geschichte vollendet sein kann". Das verworrene Spiel der Geschichte aber lässt sich nur so denken, dass es ein Geist ist, der in allen denen dichtet, welche in diesem Schauspiel eine Rolle frei übernommen zu haben glauben. Man müsse annehmen, „dass der Dichter, dessen blosse Bruchstücke die einzelnen Schau-

spieler sind, den objectiven Erfolg des Ganzen mit dem freien Spiel aller einzelnen schon zum voraus so in Harmonie gesetzt hat, dass am Ende wirklich etwas Vernünftiges herauskommen muss". Der Dichter aber ist abhängig von uns, er wäre ohne unsere Freiheit nicht da. „So sind wir Mitdichter des Ganzen". Und dieses stellt sich in den drei Perioden geschichtlich dar.

In der ersten wird das Herrschende als das Schicksal empfunden. Es ist die völlig blinde Macht, welche kalt und bewusstlos auch das Herrlichste zerstört. Hierher gehört der tragische Untergang der Wunder der alten Welt, der grossen morgenländischen Reiche, „der edelsten Menschheit, die je geblüht hat".

In der zweiten Periode zeigt jenes Schicksal sich als Naturgesetz, dem auch die wildeste Willkür sich fügen muss. Diese Periode beginnt mit der Ausbreitung der grossen römischen Republik. Das Culturleben unterworfener Völker tritt für das Ziel eines allgemeinen Völkerbundes, eines Universal-Staats zusammen. Die grossen Begebenheiten dienen einem grossen Naturgesetz.

In der dritten Periode wird statt des Schicksals und der Natur: Die Vorsehung offenbar werden. Den Anfang dieser Zeit kennen wir nicht. „Aber wenn sie sein wird, dann wird auch Gott sein". Sämmtl. W. Augsb. 1856. I. Abth. 3. Bd. S. 604.

Das sind farblose Umrisse. Erst mit den „Gottheiten von Samothrake" trat Schelling in die Untersuchungen, die für ihn so wichtig werden sollten. In den „Weltaltern" hatte er kühne, weitgespannte Probleme nur eben in Angriff genommen. Er kam in diesem Fragment über die Theorie des organischen und göttlichen Lebens nicht hinaus. Angedeutet nur hatte er, wie die wirkliche Geschichte von der Unermesslichkeit einer Vor- und Nachgeschichte umfluthet zu denken sei. Der Entwurf war ein grossartig gedachter.

Mit der „Philosophie der Mythologie", die in der „Philosophie der Offenbarung" sich fortsetzt, betrat er auch für die Geschichtsphilosophie den positiven Weg.

Denn wie für die Philosophie überhaupt, so kennt er

nun auch für die Philosophie der Geschichte einen negativen und einen positiven Theil. In diesem nur wird „die göttliche Providenz als das Wirkende in der Geschichte“ begriffen. Die positive Geschichtsphilosophie steigt nicht, wie die negative, von unten herauf. Sie steigt von oben herab. Dieses Oben ist die Idealität der Dinge, die Intellektualwelt. II, 1, 551, 568.

Weil mit dem idealen Menschen, so muss die Geschichte mit der innergöttlichen intelligibeln Welt beginnen. Die wirkliche Welt wurde ja erst, indem der Mensch seine centrale Stellung verliess. Denn „die wahre Heimath des Menschen ist im Himmel, in der Ideenwelt, wo er auch wieder hingelangen und seine bleibende Stätte finden soll“. Hier ist der Mensch in seiner Einheit und Vielheit vorgesehen. Denn „Unterschiede, wie die von Kaffer, Abyssinier, Aegypter, gehen bis in die Ideenwelt zurück“. — Aber der Himmel wird zerbrochen. Der Mensch ist's, in dem die Schöpfung auf einen beweglichen Grund gestellt war. Er setzt die Potenzen, die ihn umhegen, in Spannung. Er trennt sie von Gott, und sie werden aussergöttliche Mächte. Auch die zweite Potenz, wenn auch nicht unpersönlich, erscheint nun so, erscheint als blosse Potenz; der Geist wird blos kosmischer Geist. So werden die Potenzen Ursachen des im menschlichen Bewusstsein Gott erzeugenden Processes, welcher die Tiefe der wirklichen Geschichte ist. Er ist die „Regeneration des religiösen Bewusstseins“, er führt den Menschen zu Gott. Er fügt damit zugleich die durch den Menschen in Spannung gesetzten, gegen die Monas veräusserlichten, Potenzen aus ihrer Versetztheit zurück.

Für jede Geschichte der Menschheit muss also die Untersuchung zur Sprache kommen, wie doch das menschliche Bewusstsein zu Gott komme? „Aber, so muss geantwortet werden, das Bewusstsein kommt nicht zu Gott; seine erste Bewegung geht von dem wahren Gott hinweg; im ersten wirklichen Bewusstsein is nur noch ein Moment Gottes, nicht mehr er selbst. Da also das Bewusstsein, sowie es aus seinem Urstande heraustritt und sich bewegt, von Gott hinweggeht, so bleibt nichts übrig, als dass ihm dieser ursprünglich an-

gethan sei, oder dass das Bewusstsein Gott an sich habe", wie wir eine Tugend etwa an uns haben, die uns nicht gegenständlich ist. I. 1, 186. Nur so ist der ursprüngliche Mensch die Gottsetzende Natur, weil er „die Gott zugewandte, in Gott gleichsam verzückte Natur" ist. Deshalb ist das relativ monotheistische Urbewusstsein der Menschheit vorzeitlich. Es weiss sich nicht als monotheistisch bestimmtes, schliesst mithin den Polytheismus nicht aus, den es vielmehr in sich hat. Es ist ferner eigentlich nicht bei sich, sondern ausser sich. Es ist in Gott. In ihn ist es versenkt.

Aber in diesem Ausser-sich-sein kann es nicht verharren. Das Versenktsein in Gott muss in ein Wissen von Gott, also in ein freies Verhältniss verwandelt werden. Die Bewegung wird sich deshalb fortzusetzen haben. Aber halten wir uns, ehe wir uns ihr anschliessen, den Gedanken einer vorgeschichtlichen Zeit fest, in welcher die Menschheit in ungetrübter, wenn auch unfreier, Einheit des Bewusstseins in Gott ruht, der äusseren Welt also entrückt ist. Es ist die absolut vorgeschichtliche Zeit. Es ist die zeitlose Zeit innerer Unbeweglichkeit und äusserer Kreisbewegung.

In dem aber erst, was Schelling die relativ-vorgeschichtliche Zeit nennt, tritt die innere Bewegung und Versetzung ein.

Nicht Verdunkelung und allmähliches Erblassen ursprünglicher Erkenntniss ist es, wodurch das Ende der stillen vorgeschichtlichen Zeit erklärt wird. Die Homogenität des Gottesbewusstseins wird gewaltsam zersprengt. Der Polytheismus erfasst die Menschheit, um sie von der an sich wohlthätigen, aber ihre Freiheit erdrückenden Gewalt eines relativen Monotheismus zu befreien. Die Menschheit fällt einem neuen Gott anheim. Dieser macht sich als bindendes Verhängniss, vor allem Denken den Einzelnen bestimmend, geltend. Die Mythologie ist damit eingeleitet. Wie entsteht sie aber dem Menschen? Sie „entsteht durch einen (in Ansehung des Bewusstseins) nothwendigen Process, dessen Ursprung in's Uebergeschichtliche sich verliert, und ihm selbst sich verbirgt, dem das Bewusstsein vielleicht in einzelnen Momenten sich widersetzen, aber den es im Ganzen nicht aufhalten und noch weniger rückgängig machen kann". S. 193. Völker wie Indi-

viduen sind „nur Werkzeuge dieses Processes", welcher wesentlich Theogonie ist.

Der mythologische Process ist Göttergeschichte. Denn er ist ein Process, „den das Bewusstsein wirklich vollbringt, so nämlich, dass es in den einzelnen Momenten zu verweilen genöthigt ist". Er ist theogonischer Process. Er beschreibt ein wesentliches Verhältniss des menschlichen Bewusstseins, als des Gottsetzenden, zu Gott. Dieses Bewusstsein erscheint „als das Gott erzeugende". Jene Momente, in denen es sich nacheinander nothwendig entfaltet, schaffen die Aufeinanderfolge der Göttergeschlechter. „Da wirkliche Götter nur die sind, denen Gott zu Grunde liegt, so ist der letzte Inhalt der Göttergeschichte die Erzeugung, ein wirkliches Werden Gottes im Bewusstsein, zu dem sich die Götter nur als die einzelnen erzeugenden Momente verhalten". S. 198. Demnach ist der Process nicht nur subjectiv, nicht nur für die Entfaltung des menschlichen Bewusstseins nothwendig, welches dieser bestimmten Aufeinanderfolge von Vorstellungen unterworfen ist. Ursache dieser innern Entwicklung sind vielmehr wirkliche theogonische Mächte, wirkliche, nicht blos vorgestellte, Potenzen, „die das Bewusstsein, und da das Bewusstsein nur das Ende der Natur ist, die die Natur erschaffen". Ihre Aufeinanderfolge in der Natur erscheint wieder in der Aufeinanderfolge im Bewusstsein aufstehender Mächte. So durchschreitet der mythologische Process innerhalb der Geschichte dieselben Stufen, in welchen auch der kosmogonische Process sich vollzog. Darum aber ist der ganze Process, dessen einzelne Momente Göttergeschlechter und Mythologien sind, nichts Falsches. Er ist ja der Process der sich wiederherstellenden und dadurch verwirklichenden Wahrheit. Diese liegt allerdings nicht im einzelnen Momente, sondern nur im Ganzen. Gewisse Mythologien sind als einseitige Momente aus dem Process herausgefallen. Sie sind, in ihrer Einseitigkeit gehalten, unwahr, da sie etwas für sich sein wollen. Der Process als Ganzes aber ist Wahrheit. Die ganze vorgeschichtliche Zeit wird so in ihrer Bedeutung für die wirkliche Geschichte erst gewürdigt. Diese ganze Zeit ist erfüllt „von jenen innern Vorgängen und Bewegungen des Bewusstseins,

welche die Entstehung der mythologischen Systeme der Götterlehren der Völker begleiten oder zur Folge hatten, und deren letztes Resultat die Trennung der Menschheit in Völker war". II. 3, 380. Damit ist „für die Geschichte der Menschheit eine völlig neue Thatsache gewonnen, wodurch jener bis jetzt ganz leere Raum ausgefüllt wird, bis zu dem keine Historie hinaufgeht".

Der Aeusserlichkeit der Geschichte also fiel die Menschheit erst anheim, als sie aus jenem inneren Process mit fertigen Vorstellungen hervortrat. Aus der Ekstase kommt sie zur besonnenen Geschichtlichkeit. Die Zersetzung der Einheit des Bewusstseins spiegelt sich in der Zersetzung der Völkereinheit, im Polytheismus. Auf der Schwelle des Uebergangs in die Geschichtlichkeit aber finden wir noch den Gestirndienst.

Denn der älteste Polytheismus ist jene astrale Religion, welche die Götter als Sterne ansah. Sie entstand von innen heraus. Man verehrte im Astralen das, was vor und über der Natur ist. Es ist die in Vielheit gebrochene Einheit, und „entsteht dem Bewusstsein durch denselben Streit, durch welchen ursprünglich das Weltsystem entsteht". Denn das Bewusstsein, welches doch nur „das zu sich zurückgekommene Wesen der Natur, das durch die ganze Natur hindurchgegangene ist, bewahrt und hat in sich aufgehoben alle jene früheren Momente, durch die es hindurchgegangen ist". Es excitirt nun in sich jene erste Grundlage seines eignen Seins, und fällt jenem Momente, in welchem es keine Natur ausser sich hatte, weil es in die Natur versenkt war, wieder anheim.

Der Zabismus ist die erste Stufe des mythologischen Processes „das System der noch ungetrennten Menschheit". II. 2. 185. Ueber ihr steht die Ruhe der vorgeschichtlichen Zeit, wie die feierliche Stille des Himmels. Nun tritt das geschichtliche Auseinander ein.

Es folgt der Punkt der Entwicklung, in welchem dem centralen, nun aber an die Peripherie des Bewusstseins gedrängten Gott eine neue Gottheit, die weibliche, entgegentritt. Auf diesem Punkt erscheint der Mithras-Dienst. Ihn begleitet der Mylitten-Kult. Aber Kronos, welcher innerlich

die entstehende Vielheit unterdrückt, erweckt die Gottesangst. Es ist der Zustand des Bewusstseins, welches am realen Gott irre geworden ist, und ihn doch festzuhalten strebt. Der Mensch empfindet die Freiheit von dem es erdrückenden Gott als Angst. Er hat sich aus der Alles verzehrenden Einheit losgewunden. Er hängt am neuen bürgerlich geschichtlichen Dasein. Da aber erwacht die Furcht, jener Vergangenheit wieder anheim zu fallen. Und das Grauen vor jener absoluten Einheit fordert die blutigen Opfer, welche sühnend gebracht werden. — In Kybele endlich ist erst das Astrale völlig überwunden, und wir treten nun in die Zeiten vollständiger Mythologien, wie der ägyptischen, indischen, griechischen.

Im Bewusstsein der Griechen wachen alle früheren Momente des Processes wieder auf. Und das Bewusstsein wird des überlieferten Stoffes Herr und gestaltet ihn. Bei Hesiod bilden schon alle Staffeln der Bewegung sich zu Personen einer klar gedachten Theogonie. Allerdings steht auch er „unter der ursprünglichen Eingebung jener Nothwendigkeit, welche die ganze Mythologie erzeugte". II. 2. 595. Nun wurde das zu Ende gekommene mythologische Bewusstsein auch über den Anfang klar. Hier löst sich der Zauber. Die anfänglich gesetzte Einheit der Potenzen, durch deren Trennung oder Spannung der ganze Process bedingt ist, erscheint nun im Verhältniss zu der nachfolgenden empirischen Erfüllung des Bewusstseins als Götterabgrund, als Chaos.

Aber Melkarth, Dionysos, Herakles, alles Benennungen derselben wirklichen Potenz, zu der das Bewusstsein ein wirkliches Verhältniss hat, sie weissagen ein Wesen, welches, versöhnend wie sie, am Ende des ganzen Processes erscheinen wird. Es ist der Logos selbst. Er hatte eine ausserordentliche Stellung angenommen, und war, während der Vater in's Bewusstsein des Judenthums sich zurückzog, Potenz und Licht des Heidenthums geworden. In ihm findet die Ausgleichung Statt, für welche der theogonische Process seine Momente wie Rollen an die Völker der Erde vertheilte. Der Mensch hat die zweite Potenz in die Gottentfremdung mit sich fortgerissen; sie ist aussergöttliche Potenz geworden, weil sie

ihn nicht lassen konnte, sie ist in Spannung zum Vater gesetzt. Mit der Versöhnung des Menschen wird die Spannung gelöst. Das ist in den Mysterien angebahnt. Sie schliessen den mythologischen Process, indem in ihnen „eine als blos zukünftig vorgestellte Welt für das Bewusstsein beginnt". Dieselben Ursachen aber, welche in ihrem blos äusseren und natürlichen Verhältniss jenen Process bewirkten, sie erklären in ihrem höheren und persönlichen Verhältniss die Offenbarung. Mit ihr treten wir vom Boden der Nothwendigkeit auf den der Freiheit.

Offenbarung wird als freiste Manifestation Gottes nicht a priori begriffen. Dem Offenbarten können wir nur nachdenken. Das ganze alte Testament zeigt uns die durch die Mythologie hindurchwirkende, das neue Testament zeigt uns die jene Hülle durchbrechende Offenbarung. Hier aber kommt es darauf an, die objective Versöhnung zu finden. Der göttliche Unwille, nicht blos sein Wiederschein im heidnischen Bewusstsein, ist aufzuheben. Es ist hier nicht der Ort, auf Schellings Christologie einzugehen. Genug, der Logos stirbt, und mit ihm die ganze kosmische Religion. Denn die Principien und Potenzen, welche sich für das heidnische Bewusstsein erzeugten, wirft er zurück. Er zerreisst sie wie einen Vorhang und macht den Menschen frei. Das blinde kosmische Princip, welches das Heidenthum beherrschte, ist nun in seinem Grunde aufgehoben. Heidenthum und Judenthum, als solche, sind jetzt zu ihren Enden geführt. Es kommt eine neue Weltzeit. Sie entfaltet sich nach ihrer Innenseite in drei Perioden.

Das petrinische Zeitalter wird den neuen Ideen den Körper schaffen. Das paulinische Princip vertritt die excentrische und ideale Seite des neuen Lebens, und hat in dieser Eigenschaft auch im ersten Zeitalter sich immer geltend zu machen gesucht. Mit der Reformation ist diese Seite auf sich gestellt. Sie hat die Nothwendigkeit der realen und petrinischen Richtung in ihrer Bedeutung zu ehren; sie wird aber die Kirche über die starre Einheit derselben hinauszuführen und eine freiere und geistige Einheit dafür anzubahnen verpflichtet sein. Damit ist eine dritte und letzte Kirchen-

gestalt, die johanneische, gegeben. In ihr werden die beiden früheren aufzugehen haben. „Diese würde dann das wahre Pantheon der christlichen Kirchengeschichte sein". II. 4. 309 ff.

Dies ist die Summe „der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung".

Ueberblicken wir kurz die Geschichtsbewegung.

Es bildet also der auf Stufen aufsteigende Schöpfungsprocess sich in dem unter die Naturmacht gefallenen menschlichen Bewusstsein förmlich ab. Dort erzeugt er die Natur, hier die Götter. Als kosmogonischer Process setzt er die Sternwelt, setzt die Thierwelt, gipfelt im Menschen. Als theogonischer Process gestaltet er die mythologischen Erscheinungen vom Sterndienst aufwärts bis zu den ägyptischen Thiergöttern und endlich zum Menschen, im Heroen-Dienst. Diese Thiergeister am Nil entstehen mit derselben Nothwendigkeit, mit welcher im Naturprocess an dem bestimmten Punkt in der Reihe der Naturwesen die Thiere hervortreten. Und wie dort endlich die Gestalt des Menschen die Naturwelt krönt, so erscheint im Griechenthum als Gipfel der mythologischen Welt die menschliche Gestalt. Der Mensch tritt befreit aus der Welt, in der er verzaubert war, hervor. Die Humanität ist gewonnen. Es folgt die Periode der Offenbarung.

Und hier könnte es am Orte sein auf Dasjenige wieder hinzuweisen, was Schelling schon im System des transcendentalen Idealismus früher gegeben hatte, wäre dieses mehr aus dem Nebelhaften herausgearbeitet worden.

Was ist nun, so fragen wir, für die Philosophie der Geschichte, deren Inneres die Religionsgeschichte allerdings ist, wirklich gewonnen?

Das grosse Ziel, welches Schelling sich steckt, wird im Wesentlichen nicht erreicht. Während er uns mit Ahnungen füllt, lässt er uns über das innere Triebwerk im Unklaren. Wir erhalten nirgends sichern Einblick in das Wesen der Potenzen selbst. Auch Schellings Freunde sind nicht im Stande gewesen, den Meister der schwierigen Lage zu entheben, in welcher er sich und das System damit gebracht.

Sie gestehen nach langer Arbeit das Verfehlte der Aufstellungen ein, und finden den Grund mit Recht im Mangel der ethischen Bestimmtheit des Gottesbegriffs. Ohne diesen Mangel hätte es „der Verschiebung und des Umsturzes der Potenzen, kurz des künstlichen Apparates nicht bedurft". Beckers geht in seiner Festschrift mit sichtbarer Eile über die Potenzenlehre hinweg. Wir haben noch weniger Veranlassung, darauf einzugehen. Wissen wir doch nicht, ob die „positive Philosophie" dis Geschichtsentwicklung überhaupt zu etwas mehr macht, als zu einer göttlichen Selbstentwicklung. Wieviel auch die Freiheit betont, wie sehr für sie gearbeitet ist, auf diesem Gebiet schlägt die Nothwendigkeit immer wieder durch, welche „der Freiheit zu Grunde liegt und in Gott selbst das Erste und Aelteste ist". Immer wieder taucht jede freie Bewegung in ihr unter. Ein Hesiod muss dichten, er mag wollen oder nicht. Er ist im theogonischen Drama nur eine Figur, welche mitspielen muss. Er leiht Zunge und Lippen nur wie im Traume der Entwicklung, die ihn ergriff, und in ihm sich spiegelnd fortsetzt. Alle Ausstellungen scheinen müssig, welche man jetzt an der Art des verwendeten ethnologischen und linguistischen Materials machen könnte, an der Künstlichkeit der Erklärung gewisser Kulte, wie des orgiastischen Mylitten-Dienstes, oder an den willkürlichen Behauptungen magischer Wirkungen. Wir werden uns auch nicht bei der künstlichen Zurechtstellung platonischer Voraussetzungen aufhalten. Es ist die Anlage des Ganzen, welche uns dessen überhebt.

Denn wir kommen nicht dazu, das Aeussere und Einzelne zu beachten, weil der Eindruck des Ganzen, der innern Geschichte und ihrer Gewalten, uns verstummen macht. Die bunten Bildnereien der Wandflächen, die an sich brennenden Farben, sehen wir nicht mehr. Denn wir wissen, dass diese üppig spriessende Pflanzenwelt nur eine gemalte ist, dass diese Gestalten über leichte Rahmen gespannt nur den Schein des Lebens haben. Und wir sehen doppelt nicht, weil uns das Getön der Walzen und des ganzen Mechanismus betäubt, durch welche diese gemalten Flächen bewegt und verschoben werden. In der That, der dumpfe Schritt des Innern dieser

Geschichte, der dröhnende Ablauf der Potenzen, der eiserne Vorübergang der Speichen des ungeheuren Rades, welches die äussere Geschichte in ihre Zeitwenden treibt — es wirkt sinnverwirrend.

Die Geschichte muss, damit von einer Philosophie der Geschichte überhaupt die Rede sein könne, ein Ganzes sein. „Ein Unbeschlossenes nach allen Seiten grenzenloses" hat als solches kein Verhältniss zur Philosophie; „in einem solchen Unbeschlossenen, Unbeendeten kann sich die Vernunft nicht erkennen; demnach sind wir bis jetzt von nichts entfernter, als von einer wahren Philosophie der Geschichte. Es fehlt am Besten, nämlich am Anfang". II. 1. 232. Damit hat Schelling selbst den nöthigen Verzicht geleistet. Sollte es wahr sein, dass er diesen Anfang durch die „Philosophie der Mythologie" habe geben wollen, so beweisen seine „Weltalter", dass er der Divination anheimfallen musste. Er musste es, wollte er das Rückwärts und Vorwärts der wirklichen Geschichte ausbauen, um eine Umgrenzung des endlichen Geschehens zu finden. Aber die Werke, die sich auf die „Weltalter" als Mittelpunkt beziehen sollten, und welche in der Nachschrift zu den Gottheiten von Samothrake angekündigt wurden, erschienen niemals.

Es kann also niemals davon die Rede sein, dass Schelling etwas wie ein System der Geschichtsphilosophie habe. Was man von einem System verlangen müsse, hat er auf der ersten Seite der Stuttgarter Privatvorlesungen genau gesagt. Was er gab, theilt die Vorzüge gewisser Philosopheme. „Denn diesen Vorzug haben die theosophischen Systeme vor allen bisher geltenden, dass in ihnen wenigstens eine Natur ist, wenn auch eine ihrer selbst nicht mächtige". So hat Schelling seine eigene Arbeit ohne seinen Willen am Besten selbst gezeichnet. I. 8. 204.

Es ist eine grosse Ansicht von der Geschichte, welche Schelling in der Schrift über die „Methode des akademischen Studiums" ausspricht: „Unter dem Heiligsten ist nichts, als die Geschichte, dieser grosse Spiegel des Weltgeistes, dieses ewige Gedicht des göttlichen Verstandes: nichts, das weniger die Berührung unreiner Hände ertrüge". Seine Philosophie

verlangt diese Lobpreisung der Geschichte. Ja dies ist der innerste Mittelpunkt seiner Philosophie, denn in der Geschichte haben wir den lebendigen Ausgleich von Freiheit und Nothwendigkeit. Dies aber sind die Pole, um welche sich Schellings Sinnen immer wieder bewegte. So ist ihm in der Einfalt der Geschichte die wahre Objectivität, zu welcher die Wissenschaft zurückkehren soll. So wird Plato, welcher in der Reihe seiner Werke nur dialektisch ist, am Endpunkte derselben historisch.

„Kann nie — ruft Schelling deshalb in den Weltaltern — wieder die Erinnerung vom Urbeginn der Dinge so lebendig werden, dass die Wissenschaft, da sie der Sache und der Wortbedeutung nach Historie ist, es auch der äussern Form nach sein konnte?“

Es war Schelling aber nicht gegeben, was er ahnte, zu begrifflicher Darstellung zu bringen.

Am 8. Mai 1801 schrieb er an Windischmann: „Der Gesichtspunkt, in dem ich jetzt stehe, ist — der einzige centrale, der die Dinge im Mittelpunkt sieht“. Es ist das sehr bezeichnend für seine ganze Speculation und auch für seine Geschichtsphilosophie. In dieser Centralschau ringt er mit dem Unaussprechlichen. Aber es wird seiner Meister. In die Tiefe der Naturgewalten ist er verzückt, und versetzt, und verliert den Begriff, welcher das Erschaute aus jener Tiefe holt, es formt und allein zum Gegenstand des Wissens macht.

Hiermit verlassen wir Schelling. Es geschieht nicht ohne die Bewunderung der Flugkraft seiner Anschauung und der Grösse seiner Wirkung.

Es wäre hier der Ort, diese Wirkung zu zeigen, oder diejenigen Arbeiten für Philosophie der Geschichte zu erwähnen, welche sich, wie die von Steffens, unmittelbar an Schelling anschlossen. Es gehört dahin eine ganze Reihe von Versuchen, wie wir später sehen werden. Wir ziehen vor, den philosophischen Idealismus noch in einem grossen System auf unsere Wissenschaft angewandt zu sehen.

Denn endlich treffen wir auf ein gerühmtes, vollständiges in sich geschlossenes „System“ der Philosophie der Geschichte. Es ist das von Hegel.

Er hat es in den Vorlesungen gegeben, die er in den Jahren 1822—30 in Berlin hielt. Mit grossem Fleiss hat Gans sie zusammengestellt und herausgegeben. Sie bilden den neunten Band der gesammelten Werke.

Zur Einleitung bedarf es nur der kurzen Hinweisung auf das System selbst, welches ja hier nur seine Anwendung erfährt. Die Idee bewegt sich bekanntlich in drei Momenten. Im ersten ist sie im reinen logischen Sein bei sich. Im zweiten Moment ist sie als Natur in ihrem Anderssein. Als Geist endlich kehrt sie aus diesem Anderssein in sich zurück. Dies ist der Hintergrund auch für die Geschichtsphilosophie. Nun zur Darstellung selbst.

Die Philosophie tritt mit der Voraussetzung an die Geschichte heran, „dass die Vernunft die Welt beherrsche, dass es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei". S. 12. Diese Vernunft ist die „Substanz, die unendliche Macht, der unendliche Stoff alles natürlichen und geistigen Lebens, wie die unendliche Form die Bethätigung dieses ihres Inhaltes ist". So offenbart sie sich als Idee in der Welt. Sie ist der Weltgeist. So muss sich zeigen, dass die Geschichte „der vernünftige, nothwendige Gang des Weltgeistes gewesen". Die Vernunft ist das Gesetz der Weltbewegung. Das Sonnensystem bewegt sich nach unabänderlichem Gesetz, also nach Vernunft, obwohl die Glieder dieses Systems nicht das geringste Bewusstsein davon haben, dass sie so bewegt sind. So ist's auch in der Geschichte. Die Vernunft ist der Plan der Geschichte. Er vollzieht sich als Vorsehung durch die Mittel, welche die Einzelnen in ihren Leidenschaften darbieten. Leidenschaft ist die Thätigkeit der Menschen aus „particularen Interessen". Idee und Leidenschaft machen zusammen die Geschichte. Sie sind Zettel und Einschlag des grossen vor uns ausgebreiteten Gewebes des Geschehenen. Das Wesen, die Substanz des Geistes, ist aber die Freiheit. Die Geschichte ist die „Darstellung des Geistes, wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet". Demnach ist sie „der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit, ein Fortschritt, den wir in seiner Nothwendigkeit zu erkennen haben". S. 24. Damit ist auch der Endzweck der Welt an-

gegeben, wie er im göttlichen Willen steht. Denn die Natur dieses Willens ist die Idee der Freiheit. Sie also setzt sich innerhalb der Geschichte durch. Sie setzt sich durch im Streit der unermesslichen Masse von Willen, Interessen und Thätigkeiten. Das sind die Werkzeuge und Mittel der Idee oder des Weltgeistes, um „seinen Zweck zu vollbringen, ihn zum Bewusstsein zu erheben und zu verwirklichen: und dieser ist nur, sich zu finden, und sich als Wirklichkeit anzuschauen".

Der innere, an und für sich seiende Gang des Geistes stellt in diesem Process nun das Nothwendige dar, das bewusste Einzelleben dagegen drückt das Freie aus. Oder in der Idee der Freiheit erblicken wir den absolut nothwendigen Endzweck, in der freien subjectiven Seite des menschlichen Wissens und Wollens dagegen erblicken wir die Mittel für die Geschichtsbewegung. Die Einheit jenes Nothwendigen und dieses Freien ist der Staat.

Die Geschichte ist Stufengang der Entwicklung des Princips, dessen Gehalt das Bewusstsein der Freiheit ist. Als Entwicklung ist sie eine Reihe von Bestimmungen, die im Begriff der Sache liegen, da es die dialectische Natur des Begriffs ist, in gesetzten und wieder aufgehobenen Momenten sich zu vollenden. Diese Momente sind Stufen, deren jede ihr Princip hat. Jedes findet in einem besondern Volksgeist seinen Ausdruck. Dieser Volksgeist erbaut sich dann seine Welt aus sich. Sie ist seine Erscheinung, wie er selbst diejenige der Idee ist.

Die Reihe der Erscheinungen in der Selbstbewegung der Idee in der Zeit ist aber auf der geographischen Grundlage zu betrachten: „Die Natur darf nicht zu hoch und nicht zu niedrig angeschlagen werden; der milde jonische Himmel hat sicherlich viel zur Anmuth der homerischen Gedichte beigetragen, doch kann er allein keine Homere erzeugen; auch erzeugt er sie nicht immer; unter türkischer Botmässigkeit erhoben sich keine Sänger". Es soll nun der Schritt des Geistes von Asien nach Europa nachgewiesen werden: „denn Europa ist schlechthin das Ende der Weltgeschichte". Seite 128.

Der Anfang liegt in China. Hier zeigt sich die Substanzialität des Sittlichen. Als Innerlichkeit kommt dieses gar nicht zum Vorschein. Die Einzelnen sind in dieser Hinsicht an das Allgemeine hingegeben. Der Kaiser bestimmt auch die Moral. Er ist Alles. Leicht und losgelöst schweifen diesem chinesischen Reich zur Seite die Horden der Hochebenen; es sind Wolken zerstäubender Einzelheiten.

Aber das Interesse des Geistes ist, dass die nur äusserliche Bestimmung zu einer innerlichen werde. So ist die Einheit der Subjectivität und des Seins, oder „der Idealismus des Daseins" hervorzubringen. Das geschieht in Indien. Allerdings unvollständig, denn in einem begrifflosen Idealismus der Einbildung wird Alles nur in Eingebildetes verwandelt. Der indische Geist ist im Traumleben gefangen, geht in der Vergöttlichung alles Endlichen verloren. Die Kasten zeigen nicht persönliche Unterschiede, sondern nur solche der Beschäftigungen. — Den Anfang der Rückkehr des Bewusstseins in das Innere bezeichnet der Buddhismus. Immer aber bleibt der Geist im Natürlichen gebunden. Deshalb sind China und Indien nur „dumpfe Ausbrütung des Geistes".

Mit Persien treten wir erst in den Zusammenhang der Geschichte. Während China und Indien statarisch bleiben, und ein natürliches, vegetatives Dasein bis in die Gegenwart fristen, ist Persien grossen Entwicklungen und Umwälzungen unterworfen. Der Einzelne unterscheidet sich hier vom Allgemeinen, der Geist vom Natürlichen. Die Einheit im Unterschied vom Natürlichen kommt als das Licht zur Anschauung, welches im Kampf gegen das Finstere gedacht ist. Dieses Princip entfaltet sich zu Momenten. Bei den Babyloniern und Syrern finden wir als sölches das Versenktsein in das Sinnliche. Bei Phöniziern und Juden gewahren wir andere Momente. Bei jenen beginnt im Adonisdienst das Bewusstsein des concreten Geistes, bei diesen tritt zuerst der reine und abstracte Gedanke auf. Er setzt die Natur zum Aeusserlichen und Ungöttlichen herab. S. 239. Persien selbst muss sinken. Denn in ihm beginnt das Princip des freien Geistes gegen die Natürlichkeit sich aufzulehnen und diese blüht ab.

Jene widerstrebenden Elemente aber vereint Aegypten. Der menschliche Geist löst sich, wie bei der Sphinx das Menschenhaupt, aus der Natürlichkeit los. Aber im dumpfen Selbstbewusstsein verehrt er die noch verdumpfte Seele des Thiers. Je mehr er sich selbst räthselhaft ist, desto mehr hat er den Drang, aus der Beklommenheit heraus sich zur gegenständlichen Vorstellung zu bringen. So entsteht der Streit zwischen der Versenkung des Geistes in die Natur und dem Trieb zu seiner Befreiung.

Gehen wir nun mit Hegel zur Stufe der freien Individualität. Die Griechen sind das Volk, in welchem frühere Elemente ihre Durchdringung fanden, „indem der Geist sich in sich vertiefte, über die Particularitäten siegte und dadurch sich selbst befreite". Griechenland ist „die Substanz, welche zugleich individuell ist". Die Bildung des Volks geht schon von selbständigen Individualitäten aus. Diese schaffen das Natürliche zum Ausdruck des Geistigen um. Freilich die Thätigkeit des Geistes hat hier noch nicht an sich selbst Material und Mittel der Aeusserung, „sondern sie bedarf der natürlichen Anregung und des natürlichen Stoffs; sie ist nicht freie, sich selbst bestimmende Geistigkeit, sondern zur Geistigkeit gebildete Natürlichkeit, — geistige Individualität". So formt der Grieche im subjectiven Kunstwerk sich selbst, im objectiven gestaltet er die Götterwelt, im politischen den Staat. So schreitet die Geschichte des Landes durch drei Zeiten. Die erste ist die des Werdens, die zweite zeigt den Geist des Volks in seinem Glanz und seiner Arbeit, die dritte zeigt den Verfall durch Berührung mit einem höhern Geist. Achill, der poetische Jüngling, eröffnet, Alexander, der wirkliche Jüngling, schliesst die Jünglingszeit des griechischen Lebens. Denn nun tritt Rom auf die Bühne.

Rom ist wie zum Fatum über die Völker bestimmt. Es schlägt das individuelle Leben in Bande. Persien liess die Lebendigkeit bestehen. Rom erstickt sie. Die Heiterkeit des Genusses wird der Abstraction, der abstracten Freiheit, dem abstracten Staat geopfert. In ihn versinkt die Individualität mit ihren concreten Bestimmungen.

Als Rechtssubject nur tritt die Persönlichkeit ein. „Das

Abstractum der Allgemeinheit ist das weltgeschichtliche Moment", welches sich erobernd durchsetzt. Es beschenkt die Welt mit einem positiven Recht, welches, von der Moral gelöst, äusserlich ist, und Gesinnung und Religion entlässt, also auch frei lässt. Der religiöse Schauer aber blieb unentwickelt. „Das Bewusstsein hat keinen religiösen Inhalt für sich aus dem Geiste gewonnen. Die leere Subjectivität des Gewissens legt sich in Alles, was der Römer thut und vornimmt. — Innerliche Religiosität und eine vollkommene äusserliche Zweckmässigkeit" sind die Elemente der römischen Religion. So war das römische Princip auch in dieser Beziehung auf Gewalt gestellt. Und so wurde Cäsar eine Nothwendigkeit. Es fehlte der geistige Mittelpunkt, und der natürliche musste gefunden werden. Das Kaiserthum musste folgen. Es stellt in sich ein Princip dar. Es ist die zur Unendlichkeit gesteigerte Endlichkeit. Das Unendliche ist Form, das Endliche Wesen.

Jetzt wird Christus geboren, die Unendlichkeit in der Endlichkeit. Hier ist das Unendliche das Wesen, das Endliche die Form. Jetzt erhält die Menschheit das Bewusstsein vom Geiste in seiner Allgemeinheit und Unendlichkeit. Gott wird als Geist erkannt. Der Geist als der Dreieinige ist die „Angel, um welche sich die Weltgeschichte dreht. Bis hierher und von daher geht die Geschichte". Die Zeit war erfüllt. „Das Selbstbewusstsein hatte sich zu denjenigen Momenten erhoben, welche zum Begriff des Geistes gehören, und zum Bedürfniss, diese Momente auf eine absolute Weise zu fassen". S. 388.

Wie kam das Selbstbewusstsein dazu? Die Unsicherheit alles Rechts war durch die Kaiser gezeigt, welche das Recht für sich nahmen, und die allgemeine Rechtlosigkeit blosslegten. Dieser Widerspruch ist die Zucht der Welt. So wird die Person durch Einblick in ihre Nichtigkeit zu etwas Neuem gezogen. Aber das äussere Unglück muss erst zum innerlichen Schmerz werden. Das Elend als Sünde gezeigt zu haben, das ist die Bedeutung des jüdischen Volks. Damit wird die Versöhnung Gottes und der Subjectivität eine innere Nothwendigkeit. Sie tritt ein. „Die Natur Gottes,

reiner Geist zu sein, wird dem Menschen offenbar", die absolute Idee Gottes kommt in ihrer Wahrheit zum Bewusstsein. Nun ist die Sittlichkeit nicht mehr unreflectirte Gewohnheit, sondern Ergebniss der subjectiven Freiheit. Allerdings tritt sie so als Kirche der Welt gegenüber. Aber das Geschäft der Geschichte ist nur, dass die Religion „als menschliche Vernunft erscheine". So wird endlich auch jener Zwiespalt schwinden. Dies geschieht in der germanischen Welt.

Hier tritt der Geist der neuen Zeit auf. Es gilt der „Realisirung der absoluten Wahrheit als der unendlichen Selbstbestimmung der Freiheit, die ihre absolute Form selbst zum Inhalt hat". Es gilt nur der Ausführung des Gewonnenen. Sie geschieht in den Stadien des Verhältnisses von Kirche und Staat. Bis auf Karl den Grossen bilden beide nur die verschiedenen Seiten derselben Masse. Das Wahre steht den Völkern nur als Aufgabe gegenüber, gegen welche ihre Wildheit sich aufbäumt. Die Reinigung zum concreten Geiste geht langsam; schneller diejenige zum abstracten Geiste. Das zeigt der Muhamedanismus. In ihm ist die Einheit über die Particularität erhoben, mit der sie im Judenthum bekleidet war. Sie ist ohne jede concrete Bestimmung. Der Fanatismus tritt erobernd für dieses Abstracte auf, zerstörend und erhaben zugleich. Aber seine Chalifate sind verschwunden; denn auf dem Boden der Allgemeinheit ist Nichts fest. — Mit Karl dem Grossen beginnt ein neuer Abschnitt innerhalb der christlichen Welt. Beide Seiten, Kirche und Staat, entwickeln sich jetzt für sich bis zur Selbständigkeit und zum Gegensatz. Das geschieht durch die Reaction der besondern Nationalität gegen die allgemeine fränkische Herrschaft, durch die Reaction der Individuen gegen die gesetzliche Macht. Die Folge war erstens Theilung des fränkischen Reichs, sodann Schutzlosigkeit der Einzelnen und Zustand allgemeiner Abhängigkeit im Feudalwesen. Eine dritte Reaction ging von der Kirche aus, sie ist gegen die Welt gerichtet. Die Abschliessung der Kirche in sich veräusserlichte die Welt. Diese soll der Kirche jetzt nur unterthänig sein. Die Folge ist ihr Insichgehen. Zunächst stellt die Kirche durch die Kreuzzüge sich nur fest. Es kam darauf

an, die im Raum particularisirte, der Zeit nach vergangene Gegenwart des Herrn im Gnadenort des heiligen Grabes zu erlangen. Die Christenheit erhielt zur Antwort: Das Princip eurer Religion habt ihr im lebendigen Geist bei euch selbst. Die Welt aber setzt sich als unabhängig von der Kirche in Staatenbildungen durch. Im Studium der Künste, der Classiker, in Buchdruckerkunst und Entdeckungen wird der neuen Zeit der Weg bereitet. Sie beginnt mit der Reformation. Und nun tritt die Kirche „hinter den Weltgeist zurück; er ist schon über sie hinaus, denn er ist dazu gekommen, das Sinnliche als Sinnliches, das Aeusserliche als Aeusserliches zu wissen. S. 498. Das Individuum soll, das ist das Ziel, glauben, oder es soll die subjective, von geschichtlichem Geschehen losgelöste Gewissheit des Ewigen haben. Der subjective Geist soll in der Wahrheit frei werden, die er der Bibel entnimmt. So weht das letzte Panier, um welches die Völker sich sammeln, „die Fahne des freien Geistes". — Dies neue Leben macht die französische Revolution nothwendig. Wir stehen nun auf der Höhe. „Die letzte Spitze der Innerlichkeit ist das Denken. Im Denken ist das Selbst sich präsent. Das ist die absolute Freiheit, denn das reine Ich ist, wie das reine Licht, schlechthin bei sich". In der protestantischen Religion und im protestantischen Staat, worin nicht zwei, sondern ein Gewissen, wo also Kirche und Staat sich decken, zeigt sich dieses Ziel der Geschichte".

So ist die Weltgeschichte das wirkliche Werden des Geistes. Und dies ist Theodicee, die Rechtfertigung Gottes in der Geschichte. Sie geht durch die Stufen der Weltalter sicher hindurch. Im Morgenland sehen wir im Allgemeinen das Alter des Kindes, in Aegypten das des Knaben, in Griechenland das des Jünglings, in Rom das des Mannes. Wir stehen im Greisenalter. Den deutlichsten Fortschritt zeigt die Entwicklung des Begriffs der Freiheit. Im Orient wusste man nur, dass Einer frei ist. Die griechisch-römische Welt weiss, dass Einige frei sind. Die germanische Welt erst erkennt die Freiheit Aller.

Hegel's Philosophie der Geschichte steht oder fällt mit dem ganzen philosophischen System. Dieses lässt „das An-

dere" der reinen Idee, also den Sohn, in seiner Besonderung in die Welt des Endlichen auseinandergehen, in endliche Natur und endlichen Geist. „Der endliche Geist ist somit selbst als Moment Gottes gesetzt". S. 394. Gott entwickelt sich durch die Welt hindurch. Die Geschichte ist theogonischer Process. Ihr Ziel ist das Zusichkommen Gottes im Menschen.

Wer mit diesem System bricht, bricht mit Hegel's Philosophie der Geschichte. Denn das ist ja höchst wunderbar, dass Hegel uns von vornherein zumuthet, auf die von ihm an den geschichtlichen Stoff herangebrachte Voraussetzung einzugehen. Dieses ist die, dass die Vernunft die Welt beherrsche. Grade dieses aber sollte ja erst bewiesen werden. Mit der Zurückweisung dieser Voraussetzung fällt die Geschlossenheit des Systems zu Boden, wie die im Kreise gespannte Kette, an welcher ein Ring bricht. — Doch sehen wir hiervon einmal ab. Wer aber sagt uns, was diese „Vernunft" eigentlich sei? Wir erfahren das ebensowenig, als was „Freiheit" sei. Wir lernen beide nur als Aeusserungen des im geschichtlichen Entwicklungsgange zu sich kommenden Weltgeistes erkennen, welcher wesentlich Gedanke ist. Es ist das aber sehr bedenklich, dass auf Freiheit, als letztes Ziel der Bewegung, Alles hinausgeht, und wir in ihr nur einen leeren Raum erblicken. Diese Freiheit kann deshalb kein Ziel, sie kann nur Mittel für ein Ziel, etwa das Gute, sein. Und doch werden dieser Freiheit zu Ehren die Scharen geschichtlicher Erscheinungen, Handlungen und Zustände so unerbittlich geschlachtet. Denn sie sind zu hartnäckig, um sich zu Sprossen an der Leiter der Nationen verwenden zu lassen, auf welcher die „Freiheit" emporsteigt, um sich endlich als Selbstzweck auf höchster Staffel anbeten zu lassen.

Aber kann denn überhaupt von „Freiheit" in dieser Geschichtsphilosophie die Rede sein?

Naturnothwendigkeit und nur diese im eigentlichsten Sinne ist das Zeichen dieses grossen Processes des endlichen Seins. Naturnothwendig entwickelt sich der Geist in seinem Aussersichsein; alle Erscheinungen der sichtbaren Welt sind blind getrieben und hervorgequollen. Naturnothwendig be-

wegt der Geist sich in seinem Beisichsein; alle Ereignisse der geistigen Welt sind nach innerer Gesetzmässigkeit bestimmt und haben dies einfach darzustellen.

So verschlingt der grosse Begriff der Entwicklung denjenigen der Freiheit vollständig. Aus der Weltgeschichte wird Naturgeschichte. Jeder Polyp findet in seinem Korallenbau sich mehr auf Freithätigkeit angewiesen und deshalb angenehmer wohnend, als der Mensch in diesem willkürlichen Aufbau einer ihn erstickenden Welt.

Aber die Geschichte kann auch nicht in ein solches Nacheinander gebracht werden, wie Hegel es thut. Es ist nicht so, dass China seine Rolle auf der Weltbühne spielt, dass dann Indien eintritt, während China erstarrt, dass dann eine dritte Kultur-Epoche wiederum auf die zweite folgt, deren Träger gleichfalls zerbröckelt, und so ferner. China besteht noch und hat noch immer seine Aufgabe zu erfüllen, abgesehen davon, dass Hegel dieses Land ohne Recht als das am tiefsten stehende darstellt. Sein Erstarrtsein ist eine Fabel. Die Völkerreihen lösen einander in diesem Nacheinander thatsächlich nicht so ab, sondern das gleichzeitige Nebeneinander hat ebensowohl sein Recht. Der Querdurchschnitt zeigt gleichzeitig auf verschiedensten Punkten der grossen Bühne die verschiedensten Stufen kulturlicher Entwicklung. Er zeigt die Wirksamkeit der mannigfaltigsten Kräfte, auf deren endlicher Zusammenfassung das Gesammtergebniss ruhen wird, eben so im Nebeneinander der Bewegung. Und diese Bewegung ist wieder völlig verschieden für die einzelnen neben einander laufenden, längeren oder kürzeren Farbenlinien, deren jede für das geschichtliche Gesammtbild von Wirkung ist. Das wechselnde Tempo, die Hemmungen und Zeiten fast völligen Stillstandes, das Plötzliche des Aufschwungs, die Wiederholung von Blüthe und Verfall innerhalb desselben Volksthums — das Alles wird von Hegel nicht beachtet. Es wird noch weniger erklärt. Ueber der Aufeinanderfolge der Stufen vergisst er völlig die gegenseitigen Beziehungen nebeneinander lagernder geschichtlicher Massen.

Mit derselben Eigenmacht, wit welcher Hegel die ge-

sammte Gestirnwelt behandelt, behandelt er auch die ganze Völkerwelt, insoweit sie nicht Trägerin der uns bekannten Bildung ist. Jene Sternwelten sind bedeutungslose Allgemeinheiten. Sie sind für die wirkliche Welt eigentlich nicht vorhanden. Sie sind ein ohnmächtiges Geflimmer. Und diese kulturlosen Völker sind eben so unnütz. Sie geben für die geschichtliche Leiter keine Sprossen ab. Sie sind für diese Philosophie der Geschichte nicht vorhanden.

Wir sehen, die Wirklichkeit der Dinge entspricht dem Aufbau Hegel's nicht. Es geht Hegel hier wie in der „Aesthetik". Dort soll die Architectur dem Orient, die Sculptur der griechischen, es sollen Malerei, Musik und Dichtkunst aber der christlichen Welt entsprechen. Als ob Indien, Arabien, Persien nicht Blüthen der Dichtkunst gehabt hätten! Wir sehen dieselbe Gewaltsamkeit in der „Religionsphilosophie", wo der jüdische Monotheismus unter den classischen Polytheismus gestellt erscheint. Alles aber ist in der Philosophie der Geschichte weit übertroffen. Flint nennt sie in seiner Kritik ein „Nest von Absurditäten". Wir müssen gestehen, dass Absurditäten in Menge vorkommen. Dafür, dass China niedriger steht, als Assyrien, ist, wie für unzähliges Anderes, auch nicht der Anfang eines Beweises gebracht. Alles aber erklärt sich aus der Caprice dieser dialectischen Fortschrittslinie.

Die Basis dieser Leiter ist so winzig, wie ihre Höhe. Natürlich. Die Grundlage umfasst nicht die Völkervielheit, sondern bedarf nur China's. So liegt denn die Spitze im Berlin von 1822.

Mit Hegel ist Hegel's Weltgeschichte nach Hegel's Vordersätzen zu Ende. Es muss mit ihr zu Ende sein, weil sie ihren Inhalt nun erschöpft hat. Und wenn das Räthsel der Geschichte in der Entfaltung des Wesens des Menschen liegt, gut, so ist das Räthsel nun gerathen. Es bleibt nur noch Eins zu thun. Die grosse Sphinx muss sich in den Abgrund stürzen. Die Welt, deren Geheimniss enthüllt ist, muss in das Nichts zurücktaumeln.

Wir sind auch am Ende, und dürfen wohl Hegel's politischen Pantheismus übergehen. Er hängt mit dem Begriff

vom Staat zusammen, und dieser ist bedenklich und folgenschwer. Hegel fällt in den antiken Staats-Gedanken völlig zurück. Der Mensch ist demnach nur für den Staat vorhanden. Der Mensch ist nur im Staat wahrer Mensch. So hat die Geschichte der Menschheit sich nur um die fertigen Staaten zu kümmern. Und dies allerdings schlägt in Hegel's Geschichtsphilosophie überall durch.

Wie sehr es auch die Anschauung seiner Schule bestimmt, wird uns später Rosenkranz zeigen.

Wir müssen vorziehen, zuerst noch auf Krause einzugehen.

Bis zum Jahre 1831 las er in Göttingen Philosophie der Geschichte. Leonhardi hat diese Vorträge erst 1843 unter dem Titel: „Allgemeine Lebenlehre" herausgegeben.

Es muss, um diesen Titel zu verstehen, beachtet werden, dass der Begriff des Lebens, gegenüber demjenigen des Seins, wieder in den Vordergrund getreten war, und verwendet wurde. Man hatte damit zugleich die Anschauung des Wachsthümlichen, der keimlichen Entfaltung und Gliederung, und einer bestimmten Gesetzmässigkeit für jede Entwicklung überhaupt gewonnen.

Lassen wir nun Krause reden.

Es ist ein allgemeines und unendliches Leben, welches uns umgiebt. Nur ein Theil davon, welcher „in das Leben dieser Erde hereinscheint und sich darin abspiegelt", kommt uns zum Bewusstsein. Dieses Gebiet des Geschehens ist der Gegenstand derjenigen geordneten Erkenntniss, welche wir Geschichtswissenschaft nennen. Aber bei diesem sinnlich Fassbaren und Gewonnenen können wir uns nicht beruhigen. Denn wir haben Erscheinungen, suchen aber nach dem Hintergrund des Ewigwesentlichen, dem sie entsteigen und durch den allein sie erklärt sind. Hier tritt also die Philosophie ein. Sie enthüllt den tieferen Zusammenhang, in welchem der Einzelne ruht und etwas bedeutet. So folgt auf die sinnliche Arbeit der Geschichtswissenschaft, welche es zunächst mit dem einfachen Geschehen zu thun hat, die ideale Thätigkeit der Philosophie. Aus der Vereinigung beider Begriffe ergiebt sich derjenige einer Philosophie der Geschichte. „Sie

ist die nichtsinnliche Erkenntniss des Lebens und seiner Entfaltung, diese an sich selbst betrachtet, rein nach der Idee, zugleich aber auch im Vereine mit der sinnlichen, individuellen Kunde des Lebens, mit der reinen Geschichte". So steigt die Philosophie der Geschichte aus der ewigen Idee des Lebens, aus dem Bereich der Gesetze für die Entfaltung alles Lebenden, mit der Formel in der Hand in die wirkliche Geschichte herab, um sie zu messen. Sie hat zwei Theile oder Aufgaben, „die reine Erkenntniss der geschichtlichen Ideen", und die Anwendung dieser Ideen des Lebens auf die wirkliche Geschichte. Oder sie entwickelt aus der Idee des Lebens die Idee der zeitlichen Entfaltung dieses einen Lebens, und lässt so das Ewige im Zeitlichen sich bewähren. Zuerst also bedürfen wir die „wissenschaftliche Grundlegung der reinen Philosophie der Geschichte". Diese philosophischen Grundlagen enthält der erste Theil des Werks.

Die ganze Geschichte, „deren organischer Theil auch die Geschichte dieser Erde ist, beschreibt eine Offenbarung Gottes in der Zeit, als ein lebendiges Drama des unendlichen Dichters und aller seiner endlichen Mitarbeiter, aller endlichen Wesen in ihrem endlichen Theile". Dieser erste Theil der Philosophie der Geschichte geht mithin von der Grunderkenntniss: Gott aus. So ist die Metaphysik als Grundwissenschaft auch für eine Philosophie der Geschichte voranzuschicken. Dies geschieht in einer ersten Abtheilung. Es sind ja metaphysische Ideen, welche in der Endlichkeit einfach zum Vorschein kommen. Denn Krause's Panentheismus verlangt, dass das sich bewegende endliche Leben doch im Grunde das Leben Gottes ist. Er verlangt, dass das Leben aller Wesen in Gott sei, dass diese Wesen „an und in ihrer Endlichkeit mit Gottes Wesenheit gleich, — dass die endliche Wesenheit eines jeden endlichen Wesens ein Theil ist der einen unendlichen Wesenheit Gottes". S. 69. So wird das endliche Werden in mehr als einem Sinn eine Offenbarung Gottes. Und da Gott in seiner Wesenheit zugleich die unendliche Schönheit ist, so kommt es, dass „das eine Leben, welches in der unendlichen Geschichte erscheint, ein schönes Ganze, eine vollendete Schönheit eines göttlichen Kunstwerks ist, welches

im Endlichen die ganze Wesenheit Gottes darbietet". Dem entspricht allerdings nicht die Wirklichkeit, wie sie jetzt durch das eingedrungene Uebel geworden ist. Dieses ist nie in sich einig, „nie vollwesentlich unter sich vereint". Es ist also das Unschöne. Es ist Ausnahme, „Abweichung von der gesetzmässigen Entfaltung des Lebens, Anomalie und Abnormität". Es wird aber zu bestimmter Zeit durch die Entwicklung selbst wieder aufgehoben. Das ist möglich, weil „das Gute selbst an dem Uebel rein für sich genommen der Grundbestand ist, und alle einzelne Grundbeständnisse, Elemente oder Momente des Uebels für sich gut sind, und nur durch die wesenwidrige Beziehung und Verbindung seiner Grundbeständnisse ein Uebel und ein Böses entspringt und wirklich wird". S. 96.

Das endliche durch den Missbrauch der Freiheit endlicher Geister verzerrte Leben nun legt und lebt seine innere Mannigfaltigkeit in Lebensstufen und Lebensaltern dar. Die „Lebensstufe" bezeichnet das Verhältniss bestimmter Wesen, welche immer dieselben sind, zur ganzen Idee des Lebens. Pflanze, Thier, Mensch stellen drei solcher Lebensstufen dar. Die Stufen sind aufsteigende Staffeln der Entwicklung der einen Idee des Lebens. Jede, also etwa die Pflanze, durchläuft in sich selbst bestimmte „Lebensalter", je nach dem Ablauf eigner Entwicklung und in der Form kreisender Bewegung. Sie durchläuft also die Zustände der Kindheit, des Alters. Es kommt dabei nicht auf die Zeitlänge an. Der Begriff des Lebensalters erwächst aus dem, was es zur Darstellung zu bringen bestimmt ist.

Dies wird am deutlichsten in der Geschichte des Menschen hervortreten.

Der Mensch ist das endliche Leben auf der höchsten Stufe. Er vollendet „zeitstetig unendlich viele Male die Idee seiner eigenwesenlichen Darlebung der göttlichen Wesenheit und seiner endlichen Seligkeit nacheinander". Das erreichbare Ziel der Gottähnlichkeit ist ihm vorgesteckt. Er erreicht's in unaufhörlichen Kreisen, die in dies Erdleben sich zurückbiegen. Er erreicht's innerhalb der Abfolge von These, Antithese und Synthese.

Das erste „Hauptlebensalter“ ist nun dasjenige, in welchem das endliche Wesen in Gott ruht, und sich ausser Gott nicht weiss. Auf der zweiten Altersstufe ist es von Gott unterschieden und weiss sich in dieser Selbstheit ausser der unendlichen Selbstheit. Dann folgt drittens die Zeit des Zusammenschlusses, der Rückbeziehung des Endlichen auf das Unendliche.

Mit diesen Stufen im Verhalten der endlichen Wesen zum unendlichen laufen entsprechend parallel diejenigen der Entwicklung innerhalb der Einzelwesen selbst. Die Höhe der Bewegung derselben stellt sich darin dar, dass die endliche Selbstheit auf sich als die Mitte nicht mehr Alles bezieht, sondern sich mit der Selbstheit und Selbheit Gottes als Urwesens, so wie mit derjenigen aller einwirkenden endlichen Wesen, zusammenfasst.

So werden von oben her aus der ewigen Idee die Gesetze der Entfaltung und damit des Werdens der Geschichte gefunden. „Dem Geschichtsphilosophen ziemt es, in der Stille der Ewigkeit zu wohnen und von da aus in gottähnlicher Ruhe das Leben in der Zeit zu beschauen und zu würdigen“.

Soweit die „allgemeine Biotik“. Sie soll enthalten, was die Geschichtsphilosophie zu ihrer wissenschaftlichen Begründung aus der Metaphysik bedarf.

Aber in Gott liegen zwei „oberste Grundwesen“, Natur und Vernunft, Naturwelt und Geisterwelt. Beide erscheinen im innigsten Verein als die Menschheit. In allen Dreien ist „die ganze Wesenheit Gottes, das ist die Ganzheit, Selbheit und Vereinwesenheit dargestellt“. So werden, wie in der ersten Abtheilung, die Grundzüge der Metaphysik, so jetzt in einer zweiten diejenigen der Naturlehre, Vernunftlehre und Menschheitlehre für die Geschichtsphilosophie darzustellen sein.

Blicken wir zuerst auf die Natur. Ihr Leben ist die „unendliche, sich selbst in jedem Momente vollwesenlich gleiche Darbildung und Offenbarung der Wesenheit der Natur selbst“. Alle ihre endlichen Gebilde vergehen wie Erden und Sonnen. Aber sie „erzeugt wiederum eben so viele

Gebilde aller Arten und Stufen in jedem Momente rein und frei nach ewigen Ideen in ihrer unendlichen ewigen Tiefe, in dem unendlichen Schauplatze ihres Einen inneren Lebens". Auch die Naturwelt folgt in aufsteigender Gliederung jenem allgemeinen Gesetz der Lebensentwicklung. Sie ist auf erster Stufe vorherrschend Gesetztheit. Das zeigt sich im gestirnbildenden Gravitationsprocess, in der Herrschaft des Schwere-Gesetzes. Sie erscheint auf zweiter Stufe in den Spannungen magnetischer und elektrischer Bezüge. Die synthetische Aktion der ganzen Natur aber erblicken wir auf dritter Stufe in der „urwesenlichen Thätigkeit" des Lichts wie in den Wärme-Erscheinungen, wodurch die zusammenhängige Selbstheit in die Natur als Ganzes aufgelöst wird. Und hier tritt nun die Arbeit der „Vereinheit" in die Natur ein. Es erscheint der chemische und endlich der organische Process. Hier erst zeigt sich, wie sehr die Natur ein an sich Wesenhaftes, Gottähnliches, Würdevolles, wie sehr sie ein „göttlicher Selbstzweck" ist. Das bleibt sie, wenn sie „mit dem Geist in prästabilirter Analogie und Harmonie" steht. So bringen Natur und Vernunft nach ihren eigenthümlichen Wesenheiten einander zur Vollendung. S. 143.

Was zweitens für die Philosophie der Geschichte aus der Vernunftlehre in den Grund zu legen ist, beschränkt sich hauptsächlich auf wenige Grundlinien über Weltstellung und Bedeutung des Menschen. Die Vernunft begreift das Reich „der unendlich vielen endlichen Geister", deren jeder sich auf endliche Weise zur Darstellung „seiner Eigenwesenheit, als untergeordneten Theiles und Gliedes der Wesenheit Gottes" bestimmt. In Gedanke, Gefühl, Wille hat diese Wesenheit sich auszuwirken. Dabei ist festzuhalten, dass die gegenseitige Durchdringung von Vernunft und Natur, für welche der Mensch als Einheit beider bestimmt ist, innerhalb dieses Lebens noch kaum begonnen hat, wie auch eine geringe Einsicht in das „magnetische Hellsehn" dieses lehren müsste. Ebenso gehemmt, nur durch die noch fast thierischen Menschenleiber vermittelt, sind die geistigen Wechselbeziehungen zwischen Mensch und Mensch. Aber dieser einzelne gesellschaftliche Verein der Geister, als Menschen auf Erden, ist

auch nur „ein untergeordneter Theil des einen Reiches der Geister des Weltalls in Gott". Er ist ein kleines Glied „höherer gesellschaftlicher Vereinigungen der Geister in höheren Gebieten gemäss der Vereinheit des Naturlebens im Baue der Gestirne des Himmels". Daher können wir auch die Geschichte dieser Menschheit, sofern sie Geschichte des geistlichen Lebens ist, nur im Lichte der „Theilwesenschauung" des einen Geisterreiches würdigen. Wir müssen erkennen, dass auch diese Geschichte nur wie ein einzelner untergeordneter Auftritt ist in einem höheren Schauspiele des geistlichen Lebens. S. 148.

Die Menschheitlehre drittens wird der Philosophie der Geschichte die bestimmteren Aufgaben zuführen. Der Mensch hat die Aufgabe ganzer, vollkommner Mensch zu sein. Aber er ist aus Natur und Geist vereintes Leben. So geht an ihn die „Forderung, dass er das Leben des Geistes und des Leibes, und das aus beiden vereinte Leben, jedes in sich, um sein selbst willen, und alle drei in Harmonie unter sich, weiterbilde und vollende". Er wird also Gesundheit, Kraft und Schönheit des Leibes zunächst um ihrer selbst willen erstreben und vollenden. Die weitere Forderung an den Menschen ist die der harmonischen Ausbildung aller seiner Kräfte, der steten Vervollkommnung seines Wesens. Untereinander aber sind alle Menschen völlig gleich, alle in ihrer Art unbedingt würdig. Keiner ist ein blosses Mittel, keiner eine blosse Sache. Aber sie sind, jeder in bestimmter Eigenthümlichkeit, beschränkt. Deshalb ergänzen sie sich. Und je reicher und ausgebildeter diese Eigenthümlichkeiten, desto reicher erscheint der gesellschaftliche Verein. Derjenige, welchen unsere Erde zeigt, ist wahrscheinlich im allerersten Anfang, als solchen sich zu verwirklichen, oder eine moralische Person zu werden. Er soll als Theilmenschheit in der menschlichen Gesellschaft des Weltalls, welche nach der Unter- und Nebenordnung der Gestirne sich gliedert, seinen Platz einnehmen und gliedlich arbeiten. Blicken wir auf unsern Himmelskörper, welcher Theil eines bestimmten Systems ist, so ergiebt sich ein „Gliedbau der menschlichen Geselligkeit in drei Reihen". Vom Gesichtspunkte der „Grund-

personen" aus erhebt sich die Gliederung des Erdstaats durch Familie, Orts-Volks- und Völker-Verein hinauf zum Ganzen der Erdmenschheit. Vom Gesichtspunkt der „Grundwerke" aus stossen wir auf Wissenschafts- auf Kunst-Bund und die Vereinigung beider. Vom Gesichtspunkt der „Grundformen des Lebens" aus gesehen, ergiebt sich der Recht-Tugend-Schönheit- und Religion-Bund. Hier liegen die Ziele für die Entwicklung der Menschheit, hier die hohen Masse, mit denen ihr zeitweiliger Zustand zu messen ist. Wie deshalb ausführlich über die Verwirklichung des Rechts, über das Menschenrecht in allen Lebenskreisen hier geredet wird, so über das Wesen der Religion. Diese Erdwelt soll in allen ihren Völker-Theilen nicht nur ein Rechtsverein, sondern auch ein Religionsverein werden.

Hiermit schliesst der erste Theil des Werks.

Er umfasste dasjenige aus der Metaphysik, aus der Natur-, Geist- und Menschheitwissenschaft, was für die Geschichtsphilosophie erforderlich erachtet wurde. Der zweite Theil behandelt das Werden des Lebens in der Zeit. Er geht also auf die Geschichte selbst ein.

Dieser zweite Theil aber zerfällt, gleich dem ersten, in zwei Abtheilungen, einen allgemeinen und einen besonderen. Blicken wir zunächst auf jenen allgemeinen.

Er enthält die Folgerungen aus dem ersten Theil in weiteren und angewandten Ausführungen. Wiederum wird auf die Idee des Lebens, auf das Leben der Menschheit eingegangen, welches nicht in der Zeit begonnen hat, sondern von Ewigkeit besteht. S. 230. Es wird die „Vollzeit" gezeigt, in welche der Einzelne unendlich oft wieder eintritt, und in welcher er immer vom Keim bis zur Leiche, entsprechend der Bewegung der Himmelskörper, in unablässigem Kreislauf sich bewegt. Es wird auf die höhere Lebensfülle hingedeutet, welche auf höheren Gestirnen durch eine vollständigere Durchdringung von Geist und Natur gegeben sein wird. Und nun folgen in dreizehn Lehrsätzen die idealen Grundzüge der Geschichte alles Lebens in seiner Entfaltung vom Sonnensystem herab bis zur Gestaltung des Krystalls und Thautropfens. Dieselbe Gesetzmässigkeit, derselbe Rhythmus von These, Antithese

und Synthese, dieselbe Bewegungsweise findet sich überall. Nur sind die Lehrsätze hier erst am verschiedenartigen Einzel-Leben nachgewiesen, noch nicht an dem in der Geschichte der Menschheit sich offenbarenden.

Es sind bedeutende Winke, welche wir im neunten Satz über die neuen Anfänge auch innerhalb der Geschichte erhalten. Jeder Uebergang auf eine neue Stufe ist, sagt Krause, ein Neues, aus der vorhergehenden nicht zu erklärendes. So ist das organische Leben der Natur aus dem chemischen nicht zu erfassen, sondern es geht mit den Organismen „eine höhere Idee in's Leben ein". So geht jeder Anfang einer neuen Geschichtsperiode unmittelbar in der Freiheit der lebenden Wesen hervor, „indem das lebende Wesen von nun an ein noch nicht erstrebtes Wesenliche zu gestalten bestrebt ist". S. 274. So ist's, wenn eine neue Staatsform, oder wenn eine neue Religion eintritt. Nur aus dem ewigen Zusammenhange der Ideen heraus, deren Aufeinanderfolge im zeitlichen Leben allmählich erst sich entfaltet, kann hier das Neue verstanden werden. Es ist der „Fortschritt der Entwicklung des Organismus der Ideen in der Zeit", was wir Erdgeschichte nennen. Die so entstehenden Perioden, das gegenseitige Eingreifen derselben in einander, erläutern sich am besten am musikalischen Kunstwerk. Während eine Stimme ihrem rhythmischen Ende nahe ist, hat eine andere schon ihren rhythmischen Anfang genommen, so dass sie zum Theil noch gleichzeitig erklingen. „Auch die Geschichte des Menschheitslebens besteht in einer Folge von Rhythmen, welche wohlgemessen sind in der Zeit, welche in ihrem ganzen inneren Gehalte gleichsam im musikalischen Sinne melodisch und harmonisch geordnet sind". Und dieses Tongefüge wird dauern, „bis alle Melodien und Harmonien in allen ihren Rhythmen, Gegen-Rhythmen und Verkettungen gesetzmässig ausgebildet sind, bis das musikalische Kunstwerk des Lebens der Menschheit sich in einem allübereinstimmigen Schlussfalle — gleichsam in einer panharmonischen Cadenz in voller Befriedigung auflöst".

Damit treten wir in die besondere Abtheilung des zweiten Theils, in die bestimmtere Betrachtung der Lebensentfaltung, zuerst des einzelnen Menschen, und dann der ganzen Menschheit.

Die „Philosophie der Geschichte des einzelnen Menschen“ giebt eine Reihe von Lehrsätzen. Wir entnehmen einige Gedanken. Jeder Mensch tritt aus der Tiefe der Ewigkeit in dieses Leben. Er ist deshalb zum grössten Theil nicht von aussen, aus Familie, Ort, Volk, aus seiner eigenthümlichen Entwicklung, zu erklären, sondern aus seinen Anlagen und „seinem individuellen Vorleben“. Jeder ist ferner in unmittelbarem Verhältniss zu Gott zu denken, zu dessen Werkzeug er immer mehr erhoben werden kann. Jeder durchlebt jede seiner Vollzeiten, oder Erscheinungen auf irgend einem Weltkörper, er durchlebt auch jedes seiner drei Lebensalter in jeder Vollzeit als Selbstzweck. Jeder ist, was er ist, als Vereinproduct. Er ist das Ergebniss seiner angestammten Eigenthümlichkeit, seiner Selbstthätigkeit und seiner Beziehungen zu Natur und Gesellschaft.

Die Philosophie der Geschichte der Menschheit endlich, die zweite Unterabtheilung, betrachtet die geschichtliche Entwicklung der Menschheit auf dieser Erde, soweit sie mit der Entwicklung anderer Theil-Menschheiten auf anderen Weltkörpern derselben Gesetzmässigkeit unterliegt. Denn „die eigentliche und vielleicht sogar krankhafte Beschränktheit und die Fehlbildung der Theilmenschheit auf Erden“ darf nicht generalisirt, nicht in die urbildliche Schilderung der Wesensentfaltung jeder Menschheit hinaufgetragen werden.

Jede Theilmenschheit, also auch die auf dieser Erde, geht organisch als gegliedertes Individuum hervor, sobald die Wohnstatt den Menschen als höchstes Gebild erzeugen kann. Hat die Erde die Menschheit aus sich erzeugt, so gliedert dies sich und stellt eine einzige Person dar, in welcher der einzelne Mensch ein organisch gehaltenes Glied ist. Sie breitet sich aus über die nach der Dreizahl der Lebensbewegungen geordneten Festländer der Erde. Denn These und Antithese, alte und neue Welt, sind synthetisch durch Polynesien verbunden.

Die im Raum ausgebreitete Menschheit entfaltet sich nun aber auch in der Zeit. Das geschieht in drei grossen Lebensaltern.

Das erste ist das „Keimlebenalter“.

Es zeigt die Menschheit als ein in der Mutter keimendes, in ihr getragenes Kind. Diese Menschheit ist wie in magnetischem Hellsehen in Gott und der Naturwelt noch gehalten. Das ist der Sinn der Völkersagen von einer goldenen Zeit. Der anfängliche Zustand der Menschheit ist also nicht die behauptete Thierähnlichkeit. Denn die rohen Völker, welche den Beweis hierfür liefern sollen, sind gar nicht Urvölker. Sie sind durch irgend ein Unglück vom Zusammenhang der Menschheit abgetrennt, und in sinnlicher Ruhe versunken.

Das zweite Lebensalter kann man das „Wachslebenalter" nennen.

Es zerfällt in drei Perioden. Die erste ist diejenige abgeschlossener Selbstheit. Sie zeigt uns das Versinken des monotheistischen Gedankens, das Heraufsteigen der Göttervielheit, entsprechend der Entfaltung des Völkerlebens nach allen Theilen der innern Vielheit. Das Auge haftet anbetend an der Mannigfaltigkeit der sinnlichen Dinge. In diese Mannigfaltigkeit brechen auch die Völker auseinander. Sie stehen nun friedlich einander gegenüber, indem sie in Folge glücklicher Kriege innerlich in Kasten sich zerlegen und darin erstarren. Denn die Kasten sind durch Zwang verbundene Volksstämme. In ihnen wird die Wissenschaft als ein Ueberliefertes und Geheimes bewahrt, statt Gemeingut zu sein. Dieselbe Selbstheit bezeichnet auch die Kunst. Ebenso sind in der Ehe auf dieser Stufe Weib und Kind nur Sache. Der Staat ist die volle Despotie. Die Inder bieten hierzu das bezeichnendste Beispiel. Aber aus dieser Selbstheit sehnt der Mensch sich heraus, es sei nach dem ersten Lebensalter zurück, es sei nach einem folgenden vorwärts. Das zeigt der Buddhismus. Er ist Bild dieses allgemeinen Sehnens nach freiem harmonischen Vereinleben mit Gott und mit der Welt. — Dasselbe zeigt ein Confucius, es zeigen's Pythagoras, Plato, Aristoteles, Moses. Denn auch Freisinn und Schönheitssinn der Griechen, die Gottinnigkeit, welche bei den Hebräern überwiegt, sie verlangen über sich hinaus. Von der Völkerwelt im Allgemeinen ist diese Periode bereits überschritten, wenn auch einige Stämme ihr noch angehören.

Die zweite Periode dieses Lebensalters zeigt „ein Inne-

werden der Einheit des Lebens in Ansehung aller seiner besonderen bis dahin entwickelten Organe und Kräfte, also auch in Beziehung jedes Gliedes der Vielheit auf die Einheit als solche und der Einheit auf die Vielheit, jedoch gemäss dem ganzen Grundcharakter des zweiten Lebenalters also gemäss der vorwaltenden Selbheit und Selbstheit". Die Gottheit wird als ausser und über der Vielheit waltend, als das eine Urwesen gedacht, die Welt als Sammlung von Einheiten. Ueberall liegt das Begründende ausser dem Begründeten, die Ursache ausser der Wirkung. Aber die Sehnsucht eilt dem ausserweltlichen Gott entgegen. Das zeigt sich im Opfer, worin das Endliche dem Urwesen geweiht wird. Und die Gottes-Idee wirkt mildernd auf das Verhältniss der Völker untereinander. Diese Zeit steht als das Mittelalter „in der Mitte zwischen der selbstischen getrennten Vielheit der ersten Periode und der vollwesenlichen organischen Vereinheit des Lebens", welche erst in der dritten Periode zu schildern ist. „In der Idee Gottes als Urwesens wird den Menschen zuerst die Möglichkeit gegeben, die gleiche Wesenheit und Würde aller Menschen — zu erkennen, und so bildet sich in dieser Periode auch die Ahnung der Idee der Menschheit". So erscheint das Bestreben, die persönliche Freiheit Aller sicher zu stellen. Aber auch die einseitige Vorstellung kommt in der Verachtung der Welt und der Individualität des Menschen zum Vorschein. Damit hängen Satzungsglaube und Hierarchie um so mehr zusammen, da grade die Gottinnigkeit dieser Periode so eigenthümlich ist, da das Polytheistische des ersten Lebenalters hier noch hineinwirkt, und die Gemüther in die Abhängigkeit von menschlichen Einzelwesen oder einer Reihe derselben drängt. Im Lohnbegriff zeigt sich, dass hier ebensowenig der Werth des Sittlichen erfasst ist. Alles endlich steht unter der Herrschaft des statutarischen Religionsvereins. — Suchen wir nun, wo diese Zeichnung einer zweiten Periode innerhalb der Völkerwelt sich als Thatsache zeigt, so sehen wir, dass sie mit dem Mosesthum ihren Anfang nimmt, und ihre Entwicklung in Jesus erhält. Die Hierarchie des Mittelalters finden wir aber ebenso bei andern Völkern des unteren und hinteren Asiens, welche hierin den Vortritt

haben. So prägt sich in der vorwaltenden Erscheinung des monotheistischen Lehrbegriffs, im hierarchischen Vorwalten desselben über den Staat, wie wir es in verschiedenen Entwicklungen der Völker finden, diese zweite Periode sehr bestimmt aus. — Den Uebergang zur dritten Periode aber bilden auf dem Boden des Christenthums die Wiederherstellung der Wissenschaften und das Auftauchen vereinzelter freierer Richtungen; im Islam die Wechabiten; in Indien einzelne Stämme der Afganen und Sikhs mit ihrem reformirten Buddhismus.

Die dritte Periode dieses Hauptlebenalters endlich ist wesentlich die Einheit der Bestrebungen der beiden vorausgehenden. Alle Wesen der Welt werden nun nicht mehr als vereinzelt, sondern als aufeinander und als gemeinsam auf Gott bezogen gedacht. Aber Gott hat die Wesen noch ausser sich. Es fehlt also noch die Vollendung der Idee des Organismus. Damit hängen die Revolutionen dieser Periode zusammen, damit der Theismus ohne alle Rücksicht auf die Offenbarungen Gottes in der wirklichen Geschichte. So werden einzelne Menschen und Völker, während die Mehrzahl noch Jahrhunderte hindurch im zweiten Lebensalter verharrt, allmählich in das dritte hinübergeführt. Dazu helfen die Bunde der Freimaurer und Illuminaten, wie die der Jesuiten.

Das dritte Lebensalter der Menschen endlich kann man das „Reiflebenalter“ nennen.

War das erste die einfache These, entfaltete antithetisch das zweite die Vielheit der in ihm liegenden Gegensätze, so zeigt sich dieses dritte als Synthese. Es ist „Zeitalter der organischen, rhythmischen, symmetrischen Harmonie“. Die Menschheit lebt als in sich vollendetes Glied im Organismus des Lebens der einen Menschheit im Weltall. Sie hat in diesem Lebensalter drei Aufgaben zu lösen. Die organische Ausbildung aller Wissenschaft und Kunst der Gesellschaften bis zum Menschheitbund ist zu vollenden. Sie wird mit der individuellen Vereinigung der Menschheit mit Gott auch vollendet werden. Die Menschheit in ihrer Reife wird sich ferner über die Erde hin ausbreiten, und wird von ihrem Entwicklungsgange losgetrennte und zurückgebliebene Völker

in die grosse Verbindung wieder aufnehmen. Dann wird das Leben der Erde „durch gleichförmige Vertheilung des Thier- und Pflanzen-Lebens, durch Vollendung der von der Natur im Grossen gebildeten und angedeuteten Verhältnisse des Wassers und des Landes“ selbst vollendet werden. Die Menschheit wird in erhöhte Beziehung zur ganzen Menschheit des All treten und so ihrem Greisenalter entgegengehn. „Die greise Menschheit wird die ehrwürdigste sein, und ihr letzter sterbender Greis der ehrwürdigste der Menschen“. S. 396. Dann ist die Theilmenschheit, die Menschheit dieser Erde, erloschen. Aber sie ist nur als diese Menschheit vergangen. „Die Menschheit des Weltall selbst bleibt unwandelbar in jedem Momente dieselbe, in sich enthaltend unendlich viele Theilmenschheiten, von welchen in jedem Zeitmomente unendlich viele auf einer jeden der Lebensentwicklungsstufen stehen“.

In dieses dritte Lebensalter der Welt aber sind wir soeben erst eingetreten. Einen Beweis für diese Behauptung bildet die grade jetzt auftretende Philosophie der Geschichte, und die damit gegebene Idee der Menschheit und des Organismus ihrer Geselligkeit. Mit Philosophie der Geschichte „als reale Synthesis von Zeit und Ewigkeit“ schliesst alle Philosophie.

Das ist Krause's „Philosophie der Geschichte“.

Man wird sofort finden, dass er „das Leben“, welches er hier als Idee, als logische Kategorie anwendet, in tadelloser Weise sich entfalten lässt. Dadurch gewinnt er für die Geschichte eine sehr lebendige Anordnung. Sehen wir von seinem Gottesbegriff hier ab, welcher die geschichtliche Bewegung doch wesentlich bedingt. Freuen werden wir uns jedenfalls der grossartigen Weite, in welcher Krause das kosmische Leben zum Universal-Leben in Bezug setzt, die Erdbeschreibung zur Grundlage der Geschichtschreibung macht, und dem Menschen innerhalb des Erdgebiets die Freiheit der Bewegung wirklich gewahrt wissen will. Das versöhnt uns mit der ermüdenden Breite des Allgemeinen, durch welches man wie durch eine lange Flucht von Zimmern mit Wandgemälden wandert. Die Ideen auf Leinwand sind gut gemacht,

aber man sähe doch nun auch endlich einmal gern einen wirklichen Menschen statt der gemalten. Man dürstet nach frischer Unmittelbarkeit.

Krause hat wenig davon. Seine geschichtlichen Figuren stehen so leblos auf der Bühne wie nur je eine Gesellschaft von Würdenträgern im Thronsaal eines Selbstherrschers, welcher ruft: Die Geschichte, das bin ich!

Denn allerdings, dieser Panentheismus wird jede Freiheit der Menschen aufsaugen. Gott ist in Beziehung auf Vernunft und Natur die Totalität beider. Er hält beide in sich. So vollzieht sich die Geschichte in ihn versenkt, nur als Offenbarung seiner selbst. Hier sind überall Ideen des Schelling'schen Systems.

Aber auch von anderer Seite her wird die persönliche Freiheit als Faktor der Geschichte entwerthet. Jeder Mensch macht den ununterbrochenen Kreislauf durch Monden, Erden, Sonnen. So ist die Geschichte, welche sich auf Erden abspielt, nur ein völlig verschwindender Kreisabschnitt des ungeheuren ewigen Umlaufs, innerhalb dessen der Einzelne unendlich oft schon „an seiner endlichen Wesenheit das göttliche Ebenbild vollendet dargestellt hat". Damit sinkt diese Geschichte auf Erden aber überhaupt zur Bedeutungslosigkeit herab. Alles ist schon einmal dagewesen, und muss nur noch einmal wieder aufgeführt werden. Es ist deshalb erklärlich, dass Krause, durch die Theilung des Ganzen ohnedies zu öfteren Wiederholungen gezwungen, auf die wirkliche Geschichte selbst einzugehen nicht Zeit gewinnt. Er verharrt in der Theorie des Lebens und seiner Entfaltungen. Das Treffliche, ja Grossartige, welches sich hier findet, sollte niemals verkannt werden. Aber es fehlen die Ergebnisse, es fehlt der Leitfaden für die Vielheit der vorhandenen Völker, für ihre Aufgabe und Arbeit. Ein natürliches System, wie für die Botanik, ist gewonnen, aber uns kam es auf die Erprobung an der Wirklichkeit, auf die Bestimmung der Arten und Einzelnen an.

Trotzdem behält die Arbeit ihren grossen Werth als „Einleitung" in die Philosophie der Geschichte. Und so hat sie Krause vielleicht selbst auch nachträglich genannt.

Schliessen wir ab, indem wir ihre eigenthümlichste Bedeutung hervorheben, welcher gegenüber wir alle die Ahnungen und Träume Swedenborg's zu vergessen bereit sind, welche der wissenschaftlichen Einheit des Werkes so grossen Eintrag thun. Diese Bedeutung liegt in der Betonung des Menschheitsbundes, der Forderung vernünftiger Neugestaltung der Gesellschaft. Sein Freimaurerthum machte Krause für diese Gedanken geschickt. Und hier trifft er mit dem zusammen, was des Wahren bei St. Simon und Enfantin ist. Er geht auf sie ein. Er, der Philosoph von Fach, ist optimistisch für die Zukunft der menschlichen Gesellschaft begeistert. Er findet, dass wir erst in der Jugendperiode der Geschichte überhaupt stehen. Er findet, dass eine neue Weltordnung sich anbahnt, und sich gerade durch die Philosophie der Geschichte ankündigt. Und diese Philosophie der Geschichte wird ihm, ohne dass er den Ausdruck hat, Sociologie. Eine seltne Erscheinung im damaligen Deutschland, zeigt Krause ebenso siegesgewiss auf eine Neu-Gestaltung der Gesellschaft hin, wie ein Bazard, der gleichzeitig zu Paris seine Vorträge hielt.

Wir sind an den grösseren Bauten hinabgegangen, welche für Philosophie der Geschichte auf dem weiten Felde philosophischen Denkens in Deutschland sich erhoben. Es sind Arbeiten verschiedenster Art, die wir fanden, höchst mannigfaltige Modelle des Riesenbaues, den die Völkergeschichte thürmt. Einige empfahlen sich durch die Namen der Meister, andere durch die Einheit des Gedankens und die Kühnheit, mit der die weltgeschichtlichen Erscheinungen ihm unterworfen wurden.

Jetzt tritt eine Reihe mehr oder minder wichtiger kleinerer Arbeiten hinzu. Auch diese wollen beachtet sein. Einige sind nur Werkstücke, für grössere Ausführungen bereit gelegt, Säulen oder Friese oft von überraschender Schönheit. Andere wollen nur etwa Metopen und Füllungen sein, die auf ein Ganzes, in diesem Styl ausgeführt, begierig machen.

Noch andere sind Risse, Entwürfe, flüchtige Züge und Gedanken. Alles aber, auch das Kleine, lehrt, wie über den grossen Gang der Geschichte in bestimmten Zeiten gesonnen ist. Deshalb ist's von Werth.

Die Anregungen für diese verschiedenartigen Versuche kamen aus den Kreisen Schelling's oder Hegel's. Die Liebhabereien der romantischen Schule machten sich gleichfalls geltend. Ein Zusatz auch morgenländischer Mystik wird sich bemerklich machen. So werden wir sehr gemischte Erscheinungen vorüberführen.

Es sei erlaubt, an einen grossen Sonderling zuerst zu erinnern, den Freund Göthe's und Herder's.

Mit seiner 1744 erschienenen ältesten Urkunde des Menschengeschlechts hatte Herder auch dem Königsberger Packhofsverwalter, dem tiefsinnigen Hamann, Anregung gegeben. Sofort schrieb dieser Prolegomena dazu. „Das aus der Wiege unseres Geschlechts zurückgeworfene Licht — so sagt er darin — klärt die heilige Nacht in den Fragmenten und Trümmern aller Traditionen auf. Aus diesen genetischen Elementen göttlicher Archäologie sind sämmtliche στοιχεῖα τοῦ κόσμου, jenes matte und dürftige Stückwerk in den morgenländischen Theologien, Homerischen Mythologien und den neusten rothwelschen Systèmes de la nature entsprungen, gleich wie nach Büffons Kosmogonie unser ganzes Planeten-System nichts, als ein Integral-Bruch der lieben Sonne ist. In eben dieser charta magna liegt auch sehr wahrscheinlich der zureichende Grund von der bisher so unerklärlichen Scheidung oder Veste zwischen wilden und kultivirten Völkern".

Grade zehn Jahr später äussert sich Hamann in seinem „Golgatha und Scheblimini" näher über die jüdische Geschichte als Schlüssel der Weltgeschichte. Ihm scheint „die ganze Geschichte des jüdischen Volks ein lebendiges, geist- und herzerweckendes Elementarbuch aller historischen Litteratur im Himmel, auf und unter der Erde — ein diamantener, fortschreitender Fingerzeig auf die Jubelperioden und Staatspläne der göttlichen Regierung, über die ganze Schöpfung von ihrem Anfange bis zu ihrem Ausgange zu sein".

Es sind immer nur rasche, einzelne Lichter, welche

Hamann auf die Geschichte wirft, in der er bis in das Unscheinbarste hinein die Gedanken Gottes sieht.

Wir sehen hier den völligen Rückgang in die theologische Geschichtsbetrachtung. Er ist Erfolg jener Umkehr der Wissenschaften, den die Romantik auf allen Gebieten einleitete.

Diese Romantik vertritt innerhalb der Geschichtswissenschaft Johannes von Müller. Bei ihm sind philosophische Gedanken über die Geschichte, aber freilich kein Versuch eines Systems. Welche Stellung er nahm, zeigt sich am deutlichsten in dem an Bonnet von Cassel aus am 27. Mai 1782 gerichteten Briefe. Die heiligen Schriften, das Volk Israel, haben ihm die Geschichte überhaupt entziffert. Er las das neue Testament. Und hier fand er mit einem Schlage „die Erfüllung aller Hoffnungen, den Höhepunkt aller Philosophie, die Erklärung aller Revolutionen, den Schlüssel für alle in der natürlichen und sittlichen Welt hervortretenden Widersprüche".

Diese Stellung aber verengt ihm der Gesichtskreis nicht. Er weiss mit der alten theologischen Schule die Bedeutung Daniels und „der politisch-mystischen Monarchienstatue" zu schätzen. Der Logos ist „die einige, nach Grundsätzen, die in der substanziellen Weisheit liegen, Alles entwickelnde Ursache. Der Herr, dem allein dieser Name gebührt, der kommen wird", ist der Stein, der vom Berge rollt. Aber dieses Ende ist noch nicht vorhanden. „Das Hauptsächlichste der Entwicklung" ist noch zurück. — So der vielgescholtene Geschichtschreiber der Schweizer.

Die Zeit drängte nach einer Universalgeschichte der Menschheit.

Erinnern wir nur an Hirschfeld, welcher in Kiel 1780 seine „Bibliothek der Geschichte der Menschheit" eröffnete, an Christoph Adelung, welcher 1782 seine „Versuche einer Geschichte der Cultur des menschlichen Geschlechts" veröffentlichte, an Meiners, welcher 1785 den „Grundriss der Geschichte der Menschheit" gab, an Vierthaler's „Philosophische Geschichte der Menschen und Völker", und an die Göttinger historische Schule, von welcher später die Rede

sein wird. Erinnern wir auch nur vorübergehend an Jenisch' „Philosophie der Culturgeschichte" auf der Schwelle des neuen Jahrhunderts, und an Friedrich August Carus, welcher, gleichfalls, wie Iselin und Ferguson, in seinen „Ideen zur Geschichte der Menschheit" nach dem Urzustande Rousseau's suchte, und die Stufen kulturlichen Heraufganges mit Umständlichkeit bestimmte.

Biegen wir ab zur Philosophie der Zeit. Wir stehen dann wieder im idealen Humanismus.

„Vergleicht ihr, sagt Schleiermacher in den Reden über Religion, das Streben des Einzelnen mit dem ruhigen und gleichförmigen Gange des Ganzen, so sehet ihr, wie der hohe Weltgeist über Alles lächelnd hinweggeht, was sich ihm lärmend widersetzt. Möget ihr endlich den eigentlichen Charakter aller Veränderungen und aller Fortschritte der Menschheit ergreifen, so zeigt euch sicherer, wie alles Andere, euer in der Geschichte ruhendes Gefühl, wie lebendige Götter walten, welche nichts hassen, als den Tod. Das Rohe, Barbarische, Unförmliche soll verschlungen und in organische Bildung umgesetzt werden; alles soll eigenes, zusammengesetztes, vielfach verschlungenes und erhöhtes Leben sein. Dahin deutet das Geschäft des Augenblicks und der Jahrhunderte, das ist das grosse, immer fortgehende Erlösungswerk der ewigen Liebe".

Damit ist die Stellung dieser Kreise zur Geschichte trefflich bezeichnet. Wo später die theologische Anschauung hervortritt, ist es dieser Ton, welcher fortklingt. Die Menschheit selbst aber ist für Schleiermacher das grösste Kunstwerk.

Ihr bewilligt Stutzmann eine Dauer von zehntausend Jahren.

Dreitausend kommen auf die Urzeit des Morgenlands, tausend auf die griechisch-römische, zweitausend auf die christliche Welt. Viertausend Jahre bleiben der Zukunft vorbehalten. Die drei Zeiten, welche die Menschheit bereits erlebt hat, sind genau bestimmt. Die Zeit des Morgenlands ist die der Kindheit, die Zeit der Religion. Sie entspricht dem Vater. Die griechisch-römische Zeit ist die Jugend, die Zeit der Poesie, sie entspricht dem Sohne. Die christlich-

deutsche Welt ist das Mannesalter, die Zeit der Wissenschaft. Sie entspricht dem Geiste. Dies ist's, was vorzugsweise die Zeiten zeichnet. Die Dreiheit von Contemplation, centrifugaler und centripetaler Kraft, die Dreiheit von Musik, plastischen Künsten und Malerei könnte man hinzufügen, um zu zeigen, wie scharf die Zeitalter uns zugeschnitten werden. Nehmen wir hinzu, dass sie dann wieder in je vier genau geformte und eingefügte Zeiten zerfallen, so werden wir hinsichtlich des Mythes ausser Zweifel sein, mit welchem Professor Stutzmann für seine „Philosophie der Geschichte der Menschheit" die Dinge zugeschnitten hat.

Es war das Jahr 1808, in welchem dies Werk erschien. Dies Jahr ist für uns von Bedeutung. Der Erlanger Professor möge uns deshalb zu einer süddeutschen Gruppe den Uebergang bilden. Und hier begegnet uns zuerst Schleiermacher's Freund, Schlegel.

Die Entdeckung des Sanscrit ist, wie Max Müller in seinen „Vorlesungen über die Wissenschaft der Sprache" sagt, der elektrische Funke, der die umherschwimmenden Elemente planlos zerstreuter Sprachen in regelmässig anschliessende Formen sammelt. Durch sie erhält die Sprachwissenschaft die Mitte, an welche das Einzelne, um endlich verstanden zu werden, sich lagert.

Friedrich von Schlegel war's, welcher 1808 das Sanscrit in Deutschland einführte. Er hat damit auch in der Geschichtsphilosophie eine neue Welt entdeckt. Aber allerdings dies ist nicht Alles, was er that. Durch seine ganze tiefe und weite philosophische Vorbildung war er berufen, über den Gang des Völkerlebens ein Wort mitzusprechen. Wir bezweifeln nicht, es würde gewichtiger ausgefallen sein, hätte er es weniger für seine Pflicht gehalten, den sichtbaren Bestand der römisch-katholischen Kirche in das System aufzunehmen, oder vielleicht das System für sie zu gestalten.

In achtzehn im Jahre 1828 in Wien gehaltenen Vorlesungen liegt uns die Philosophie der Geschichte vor. Sie ist's, die wir im Auge hatten.

Welches ist Aufgabe und Ziel der Geschichtsentwicklung? Die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes.

Offenbar ist somit die ganze metaphysische Voraussetzung in Anspruch genommen, wie die Kirche sie giebt. Die beiden ersten Vorlesungen enthalten sie. „Im Anfang hatte der Mensch das Wort, und dieses Wort war von Gott, und aus der lebendigen Kraft, welche ihm in und mit diesem Wort gegeben war, ging das Licht seines Daseins hervor. — Dieses ist die göttliche Grundlage aller Geschichte".

Nun kommt der Sündenfall. Der Zwiespalt ist in den nun friedlosen Menschen geworfen. So tritt die Aufgabe ein. „Die Rückkehr zu dem göttlichen Willen zu finden, die Eintracht zwischen dem natürlichen und göttlichen Willen wiederherzustellen, und den niederen, irdisch natürlichen Willen immer mehr in den höheren göttlichen Willen umzuwandeln, das bleibt nun die Aufgabe wie für jedes einzelne Menschenleben, so auch für das ganze Menschengeschlecht". S. 43. Deshalb die Geschichte der Völker. Der Bestand der Menschen ist jetzt in: „Verstand, Willen, Vernunft, Phantasie, welche erst in Folge der Sünde vereinzelt hervortreten, geviertheilt". Der Bestand des Geschlechts ist in Sprachen- und Völkervielheit auseinander gebrochen. Denn „nachdem das innere von Gott dem Menschen verliehene Wort verdunkelt, der göttliche Zusammenhang verloren war, musste nun auch die äussere Sprache in Unordnung und Verwirrung gerathen".

So treten wir in das Gewirr der Geschichte ein. Gleich die folgenden Vorlesungen zeigen uns, wie die erwähnten vier Seelen-Vermögen sich in ebensovielen Völkern spiegeln. Beim Chinesen herrscht die Vernunft vor, beim Hindu die Einbildungskraft. Aegypten stellt den Verstand, Israel den Willen dar. Was wir über Persien, über Griechenland und seine Sophistik, über Rom und seine centralisirende Macht hören, das alles ist an sich eines geübten Denkers würdig. Die ganze Geschichtsbetrachtung zeichnet sich durch neue oder gewagte Behauptungen durchaus nicht aus. Das Gewagte beschränkt sich auf Gedanken über Reformation und Restauration. Die achtzehnte Vorlesung trägt die Ueberschrift: „Der herrschende Zeitgeist und die allgemeine Wiederherstellung". Dieser Zeitgeist ist der seit den letzten dreihun-

dert Jahren sich regende „Menschenstolz, der die Geschichte selbst machen will, statt sie demüthig anzunehmen“. Er wird zu Boden geworfen werden. Denn Schlegel's Hoffnung geht auf die festen Grundlagen, die in den „katholischen Staatsgrundsätzen“ und im „katholischen Wissen“ gegeben sind. Schlegel glaubt, „dass in der vollendeten religiösen Wiederherstellung des Staats und auch der Wissenschaft die Sache Gottes und das Christenthum vollständig auf Erden siegen und triumphiren werde“.

Gewiss, der Grundgedanke des Ganzen, die Wiederherstellung des göttlichen Ebenbildes als Thema der Geschichte hingestellt, er ist ein ächt philosophischer. Er trägt die ganze Entwicklung sehr gut. Ebenso richtig ist die angewendete Methode. Die Erkenntniss der Ideen soll den durch sie geleiteten Zeiten selbst entnommen, sie soll nicht von Aussen hinzugebracht werden. Ebenso erspriesslich an sich ist das Bestreben, die Geschichte in ihrer Völkervielheit als Darstellung des auseinandergeworfenen Reichthums seelischer Vermögen des Menschen erscheinen zu lassen. Alles aber, was an vortrefflichen Eigenschaften aufgezählt werden mag, wird immer vom Hauptvorwurf, der Enge des theologischen Gesichtskreises, verdeckt werden. Schlegel fängt, wie Gans sagt, „mit dem ungeheuren Bedauern an, dass es überhaupt eine Geschichte gebe“. Ganz richtig, aber darin liegt nicht der Fehler. Die ganze Vedanta-Philosophie hat dies Bedauern auch zu ihrer Voraussetzung, ohne dadurch aufzuhören Weltweisheit zu sein. Der Fehler liegt darin, dass der eingenommene theologische Standpunkt nicht zuerst durch theoretische Auseinandersetzung mit den übrigen Religionssystemen als der allein mögliche begründet ist. Der Fehler liegt also dort, wo er bei jeder einseitig theologischen Geschichtsphilosophie liegt.

Schlegel's Philosophie ist allerdings „Product des Greisenalters“, wie Rosenkranz sagt. Das heisst, sie fällt in seine späteren Jahre. Wollte Rosenkranz andeuten, dass sie greisenhaft sei, so war das sehr unbillig. Sie ist aus energisch geschlossener und somit kräftiger Anschauung gewachsen. Sie mag sehr einseitig sein, aber matt ist sie nicht.

Wie Stutzmann und Schlegel, so ist auch Joseph von Görres, mit dem wir in den engeren Kreis der Münchener treten, von Schelling angeregt. Auch er eröffnete in seiner 1810 herausgegebenen „Mythengeschichte der asiatischen Welt" mit dem Blick auf das Morgenland.

Im vierten Bande seiner in München erschienenen gesammelten Werke finden wir erst seine geschichtsphilosophischen Ideen. Sie erscheinen, wo man sie kaum erwartet, in der 1821 zu Stuttgart gedruckten Arbeit: „Europa und die Revolution".

Görres malt hier in jenen Farben, deren Gluth ebenso sehr geeignet ist, den Gedanken zu verdecken, als ihn uns näher zu bringen. Denn man sieht nur zu oft die einfache psychologische Veranlagung nicht vor dem Spiel und Ringkampf der beharrlichen und fliessenden Elemente, welche ihren Grundlagen entsteigen, um die Gesellschaft zu bilden. Uebersichtlich sind die sechs Gegensätze nicht dargestellt, welche in ebenso vielen Grundtrieben der Seele wurzeln, um sich zu Mächten und „Postulaten" der Staaten zu erheben. Viel treffender würde die sofortige Zerlegung in centripetale und fugale Kräfte gewesen sein. Das endliche Ergebniss aber ist die Annahme „dreier Bänder, deren eins die Familie in Liebe an Vaterland und Heimath knüpft, das zweite in Pietät die lebenden Geschlechter an die vergangenen bindet, das dritte in Treue und Gehorsam Alle untereinander und mit dem Staate eint". Ihnen stehen die drei Schwungkräfte gegenüber, „jene bewegende, die mit Emsigkeit in Industrie und Verkehr den steten Güterwechsel unterhält, die treibende, verjüngende, die alle volksmässige Entwicklung selbstthätig durch die Geschichte führt, endlich jene persönliche Freiheit, auf der die Ehre wie des Ganzen, so jedes besonderen Gliedes der Gesellschaft ruht". S. 274.

Es ist nicht leicht und nicht angenehm, aus dem phantastischen Geranke oft zügelloser Gestalten die wirklichen Gedanken über den Gang der Geschichte selbst herauszusuchen. Die Staaten haben „allmählich von ihrem ersten pflanzenhaften Dasein sich losgewunden, und sind in der sogenannten heroischen Zeit in das thierische übergeschritten, um dann

allmählich durch alle Stufen der Entwicklung sich zur freien Geistigkeit fortarbeitend zu erheben".

Wie folgen nun die Zeiten? Die erste Zeit ist mit ihren Greueln in die Tiefe des Meeres begraben. Aus der Arche steigt die zweite empor. Die Urreligion geht in die Götterdienste der Völker wie das weisse Licht in die Vielheit der Farben auseinander. Die Weltmonarchien lösen einander ab. Endlich hat die Völkerwanderung den alten Moder weggeschwemmt, und es beginnt die dritte Zeit. In sie fällt nun die Völkerwanderung selbst. Dann dampfen die Nebel aus den Tiefen, der Erdgeist steigt höher in seinem Stolze, und „der zweite Sündenfall", die Reformation, ist geschehen. Damit stehen wir in der vierten Zeit. Der dreissigjährige Brudermord öffnet der fünften die Thore. In Künsten und Gewerben „macht der Erdgeist den Seinen die Elemente dienstbar". Ein neues Riesengeschlecht der Himmelsstürmer und Gottesleugner wird geboren, die Revolution wird ausgebrütet. Sie herrscht in der sechsten Zeit, sie herrscht bis zum Ende der Tage. —

Görres ist, wenn er die Völkergestalten der Gegenwart zeichnet, nicht frei von Spielerei. Die Lust am dichterischen Bilden verleitet ihn. Die vier grossen Völker Russland, England, Frankreich, Spanien werden den vier Elementen Erde, Wasser, Luft und Feuer zugetheilt. Deutschland ist das Gemisch aller. Diese Vergleiche fallen oft kleinlich aus. Immer grossartig dagegen wird die Art erscheinen, in welcher Görres die Geschichte malt, als „die grosse Seelenwanderung der niedergestiegenen Idee, die, indem sie fortschreitend die Fesseln der bindenden Naturkräfte von sich streift, mehr und mehr aus dem Reich des Todes in das des Lebens überdringt". Mit Meisterhand malt er „die Stromkarte der Geschichte in allen ihren Wendungen, Erweiterungen, Wasserschnellen und Stürzen;" er malt sie, dass wir das leise Plätschern auf ruhigen Flächen, sowie das Donnern der Katarakte zu hören glauben.

Die grossen Fragen der Geschichtsphilosophie aber hat Görres zu lösen nicht versucht. Denn er wirft das Interdict wie ein schwarzes Bahrtuch über die letzten fünf Jahrhun-

derte der Geschichte. Und er verzieht nicht eine Muskel seines Gesichts, indem er die Fackel zur Erde stösst.

In seinen in München gehaltenen Vorlesungen „Ueber Grundlage, Gliederung und Zeitenfolge der Weltgeschichte" finden wir einmal wieder die Eintheilung in die sechs Zeiten, wenigstens für die Untertheilung verwendet. Görres beginnt hier mit der Darstellung des göttlichen Wesens, und schildert dann nach der Bibel die alte Welt, welche mit der grossen Fluth endet. Nun folgen die drei Perioden der neuen Welt. Die erste beginnt mit Noah und schliesst mit der Geschichte Griechenlands und Roms. Und für die Gliederung dieser Periode wird nun die Sechszahl der mosaischen Schöpfungstage herbeigezogen. Enthalten wir uns des weitern Eingehens in diese höchst willkürliche Theilung.

„Betet für die Völker, die nichts mehr sind". So rief der sterbende Görres auf seinem Todtenbett. Wir hören in diesem Wort und sehen in diesem brechenden, über die Welt hinblitzenden Auge die Liebe zum Volk, die Verzweiflung an den Völkern, die ganze Stellung zur Geschichte.

Am passendsten lehnen wir hier Molitor an. Von 1827 bis 1853 hat der einsame Gelehrte, in dessen stillem Zimmer zu Frankfurt a. M. sich nicht selten Männer trafen, die zu den hervorragendsten Geistern zählen, an seiner „Philosophie der Geschichte" gearbeitet. So nannte er seine Mittheilungen aus der Kabbalah. In ihnen legte er seine eigenen Gedanken, allerdings in ungeordneter Weise, nieder.

Die Menschheit tritt, nach Molitor, ihre Laufbahn von der Höhe einer primitiven Urreligion aus an. Diese ist paradiesischer Dienst, „heiliger, magischer Naturkultus". Die Entwicklung im Ganzen zerfällt dann in zwei Hauptperioden.

Die erste ist diejenige der centrifugalen Entwicklung, des Abtrennens und Losreissens aus der Einheit. Der Losriss ist zunächst innerlicher Vorgang, „Heraustreten aus der unsichtbaren geistigen Einheit, welches mit dem Hervorbrechen des äussern, sichtbaren Lebens endet". Bd. I. S. 109. Dieses ist also, in Bezug auf das geistige, bereits eine wirkliche Getrenntheit. In Bezug auf die äussere Natur ist es

freilich ein Zustand der Verschlungenheit in dieselbe. Diese Gebundenheit in das Sichtbare ist aber nur die erste Stufe, die dem Kindheits-Alter entsprechende. Hier ist der Mensch, in welchem die geistige Selbstbewegung noch schlummert, traumartig in die Aussenwelt versenkt. Allmählich erst löst sich das Geschlecht davon ab. Nun tritt mit der zunehmenden selbständigeren Individualisirung zugleich die sündhafte selbstische Sonderung mehr hervor. Ihren Höhepunkt erreichte sie unmittelbar vor der Sündfluth. In riesenhaften Geschlechtern und Greueln erwachte hier „die Vollkraft des ursprünglichen Magismus mit dem erwachten Selbstbewusstsein und der dadurch um so mehr gesteigerten Herrschaft des bösen Princips". — Nun begann die Zeit des Jünglingsalters. Die Selbständigkeit des Bewusstseins bildet sich, ohne sofort den magischen Rapport mit der Naturwelt zu unterbinden. Dazu bedurfte es der Jahrtausende. Aber diese Unterbindung bereitete sich vor, die falsche Selbständigkeit leitete in die blosse Naturäusserlichkeit hinüber. Die Steigerung der Selbstsucht sprengte dann nach Aussen treibend die Einheit des Geschlechts. Es zerfiel in die Bruchstücke der Völker und Stämme, alle unterworfen der bezaubernden Naturkraft, zu welcher die Gottheit ihnen geworden war. Damit war die Bindung unter die Naturgewalten und die Aufrichtung der Götterdienste gegeben. — Die ganze centrumflüchtige Tendenz der gefallenen Menschheit schliesst mit dem Mannesalter ab. Hier hat das Leben „den Punkt seiner höchsten selbständigen Individualität erreicht". Der erbsündliche Zug ist damit erschöpft. Zugleich damit ist „das innere Organ für die Geisterwelt verdunkelt und das magische Wirkungsvermögen nun gänzlich geschwächt. Die vollendete Individualität des äussern Menschen — ist das äusserste Extrem des Falls". Das Mannesalter begann mit der griechischen Philosophie. Sie ist der erste Versuch des menschlichen Geistes, sich über die Natur zur freien idealen Innerlichkeit zu erheben.

Die zweite Periode innerhalb der Entwicklung der Menschheit ist diejenige der Rückbewegung nach der Mitte der Dinge. „Da die Menschheit ein einiges, grosses organi-

sches Ganzes bildet, so entwickelt sie sich in der Gesammtheit aller ihrer Glieder. Die menschliche Natur ist daher nichts äusserlich stückweise zu Stande Kommendes. Sie geht von Innen aus der geistigen Einheit des Ganzen hervor, und bildet in ihren polaren Schwingungen die innere Lebensevolution des einen grossen Universalmenschen, dessen Glieder die Völker sind. Natürlich werden die entfernteren dieser Glieder von jener inneren Lebensentwicklung später und anfangs weniger ergriffen. Aber die Entwicklung geht dennoch bei sämmtlichen Gliedern, wenn auch nur auf unmerkliche Weise, vor sich. Daher zeigen sich bei allen bedeutenden Ereignissen in der Geschichte der Menschheit auf den entferntesten Punkten der Erde einigermassen entsprechende Bewegungen. Denn sowie die einzelnen Glieder eines organischen Leibes sich gleichzeitig entwickeln und wachsen und zusammen in die verschiedenen Lebensstadien treten, so tritt auch die gesammte Menschheit mit allen ihren Theilen gemeinschaftlich in die verschiedenen Altersstufen ihrer Entwicklung. Und wenn auch einzelne Glieder in ihrer äusseren Bildung zurückbleiben, so schreiten sie dennoch ihrem innern Lebensprincip nach mit dem ganzen Organismus fort. Stehen die wilden Völker jetzt scheinbar noch auf der ersten Kindheitsstufe, so sind sie dessen ungeachtet nach der Potentialität ihres innern geistigen Lebens mit der übrigen Menschheit in die Stufe des reiferen Alters thatsächlich vorgerückt. — Ohne dieses gemeinschaftliche und wachsthümliche Fortschreiten des menschlichen Geschlechts in seiner Gesammtheit würde zur Kultivirung und Heranbildung der wilden Völker ein gleich grosser Zeitraum erforderlich sein, als die Menschheit zur Erreichung ihrer heutigen Stufe bedurfte". Bd. IV. S. 165.

In diesen beiden Perioden, des Realismus der losgelassenen, das Einzelleben auf sich stellenden Centrifugalität, und des Idealismus der sammelnden und einenden Centripetalität — vollendet sich die Geschichte des Einzelnen und des Geschlechts. Die beiden Tendenzen aber treten gleichzeitig überall ein. Denn mit dem Fall beginnt auch das Werk der Erneuerung der Menschheit in einer Reihe gött-

licher Erweisungen, welche stets der Stufe angemessen sind, auf welcher die Menschheit sich befindet.

Wir geben dieses als Beispiel einer Durchdringung Schelling'scher und Krause'scher Anschauung für den theologischen Standpunkt.

Molitor starb 1860 als Privatgelehrter in Frankfurt a. M. Er gehört mit Görres dem Kreise von München an.

Hier hatte Schelling, hier hatte auch Franz von Baader bedeutend gewirkt. Er hatte Elemente der Kabbalah, der Theosophie von Parazelsus und Böhme, zu tiefsinnigen, wenn auch oft wundersamen Arbeiten verwendet. Geniale Gedanken erscheinen wie eingesprengt im wilden Gestein. Weder in seinen Vorlesungen an der Universität, noch in der Menge kleinerer Sachen, welche hier oder dort erschienen, finden wir die Herrschaft des Gedankens über Masse und Wucht des Stoffs.

Für die Weltgeschichte liebt er Theilung nach der Geschichte Israels. Die drei Zeiten, die patriarchalische, die mosaische, die prophetische entsprechen der natürlichen, der geistigen und der göttlichen Region der Offenbarung. Für das Ganze der Geschichte will Baader drei grosse Perioden. Diejenige der Schöpfung beginnt. Mit dem Sündenfall tritt die Periode der Menschwerdung ein. Christi Himmelfahrt eröffnet die der Auferstehung. So spiegelt sich in den drei Zeiten der göttliche Ternar: Vater, Sohn und Geist. —

Uebrigens ging Baader nur nebenbei auf Geschichte ein. Gründlicher that dies die Arbeit seines Collegen an der Universität, Lasaulx.

Es war im Jahre 1857, als Döllinger sein Werk: „Heidenthum und Judenthum" schrieb. Es ist nur die reiche Zufuhr von geschichtlichem Stoff, welche veranlasst, die Arbeit zu erwähnen. Die am meisten berücksichtigten Gebiete sind diejenigen, auf welchen sich auch Ernst v. Lasaulx gern bewegt. Wir beachten hier indess nur eine seiner Arbeiten. Was wir meinen ist das gleichfalls 1857 in München erschienene Werk: „Neuer Versuch einer allein auf die Wahrheit der Thatsachen gegründeten Philosophie der Geschichte".

Das Wagniss, eine Philosophie der Geschichte zu schreiben,

erkennt Lasaulx völlig. Was ihn dennoch ermuthigt, das ist der feste Punkt ausserhalb der Geschichte, auf den er sich stellt, die bestimmte Voraussetzung, die er mitbringt. Es ist die, „dass man von Gott ausgeht". Die Möglichkeit einer Philosophie der Geschichte beruht darauf, dass ein objectiver Verstand in den Dingen ausgeprägt, und dass der subjective Verstand des Menschen fähig sei, diesen objectiven Verstand Gottes zu verstehen; und andrerseits darauf, dass auch von unserem Leben, dem Leben der heutigen Völker Europas, bereits soviel abgelaufen sei, dass die nach einem Ziele convergirenden Directionslinien der ganzen Bewegung erkannt werden, und dass aus dem Bisherigen auf das Zukünftige ein wahrscheinlicher Schluss gezogen werden könne. S. 10.

So tritt er denn an die Beurtheilung der Geschichte heran.

Alle Menschen stammen von einem. „Der Eine ist die Wurzel aller". So ist „das ganze Menschengeschlecht seiner leiblichen wie seiner geistigen Natur nach nichts anderes, als die eine in die Vielheit übergegangene Einheit des ersten Menschen". Die Menschheit ist „ein organisches Wesen". Dieses hat wie eine Natur, so auch „eine Seele, einen allgemeinen Willen und eine allgemeine Vernunft". S. 14. So ist's auch im Einzelnen. Jedes Volk wächst aus seinem Stammvater, in dem es geborgen enthalten war, nur heraus, wie das Gewächs aus der Wurzel. Wir können beobachten, wie ein Volk wächst. Es wächst von innen nach aussen, von unten nach oben, und stirbt ab von aussen nach innen, von oben nach unten. Aus dem Bauer wächst empor der Bürger, der Krieger, der Priester, der Edelmann, der Fürst. Die Höhe ist erreicht. Denn nun stirbt das Volksleben von oben nach unten ab. Von den Dynastengeschlechtern anfangend geht die Auflösung weiter abwärts, bis sie zuletzt auch den Bauernstand ergreift. S. 28.

Auf der Grundlage von Erdbeschreibung, Sprach- und Völkerkunde geht Lasaulx dann zur Betrachtung des Lebensganges der Menschheit über. Doch was er giebt, hält sich nicht an den Zusammenhang. Die allgemeine physiologische Weltbetrachtung durchbricht den Gang. Nur Bruchstücke

sind es, die wir erhalten. Für die semitisch-japhetitischen Völker nimmt Lasaulx mit Hegel die Idee der Freiheit des Einzelnen als Aufgabe. Es ist lesenswerth, wie der überall wiederkehrende Kreislauf der Verfassungsformen nachgewiesen wird, aber es ist nicht neu. Eben so wenig ist's neu, wie die nothwendigen Stufen im Kampf des Denkens mit der Religion aufgezeigt werden. Aber lebhaft werden wir angesprochen, wenn wir hören, wie Lasaulx die Gleichzeitigkeit des Auftretens der grossen Reformatoren der Volksreligionen um's Jahr 600 vor Christo versteht. Er erklärt, ähnlich darin Molitor, das merkwürdige zeitliche Zusammentreffen jener örtlich weit getrennten Erscheinungen wie diejenige Zoroasters, Confutse's und Numa's aus der Einheit der Substanz der Menschheit. Es ist „eine gemeinsame alle Völker bewegende Schwingung des menschheitlichen Gesammtlebens", welche hier zu Grunde liegt. S. 115.

Damit sind wir wieder an die kühne Grundvoraussetzung zurückgeführt. Es ist die, dass die Menschheit auch geistig ein Ganzes sei. Dieser Geist schläft in den Steinen, schimmert in den Sternen, leuchtet im Menschen. Durch ihn steht die Menschheit in Gemeinschaft auch mit der Geisterwelt. Mit ihr bildet sie eine „Republik". Von ihr empfängt sie auch unbewusst Eindrücke und Anregung. S. 8. — Allerdings — setzen wir hinzu — eine Republik, aber ohne persönliche Freiheit.

Die Auseinandersetzungen Lasaulx's sind oft sehr gewagt. Das ist auch der Fall mit der Alles beherrschenden völlig naturhaften Anschauung des Völkerlebens. Die Geschichte ist ein „Process, der sich so lange fortsetzen muss, bis der ganze Reichthum des in einem ersten Menschen verschlossenen Lebens vollständig entfaltet sein wird". So wird vom Standpunkte Augustin's aus immer gesagt werden. Die Nachaussenstellung des Inhalts ist hier auch sehr gut als Zweck der Entfaltung dargestellt. Diese wird dadurch Selbstoffenbarung. Aber nun der „Process!" Er zwingt, von der „Substanz der Volksgeister" von „Entwicklungskrankheiten des Völkerlebens", vom „innern Vertrocknen der Volksgeister" zu reden. Jene Substanz der Volksgeister ist der „Fonds

der ursprünglichen Individualität des Volkes". Ist er erschöpft, so erlischt das Gebilde. S. 121. Das Volk ist einem Natur-Organismus völlig gleichgestellt. Darum muss es altern und dann ohne Gnade sterben. Die meisten Völker sterben in ihrer Kindheit. Zur vollen Entwicklung, welche zwei- bis viertausend Jahre dauert, kommen nur wenige. Gegen den Tod der Völker aber „giebt es kein Heilmittel". S. 152.

Wir sehen, von der physischen Productionskraft ist genau genommen nicht nur die Sprachkraft, sondern jede geistige und sittliche Kraft überhaupt, auch die Glaubenskraft, abhängig gemacht. Das Volk lebt aus seiner einmal gegebenen Wurzel heraus. So ist denn „der Gang der grossen Schicksale der Menschheit wie die Folge der Naturerscheinungen durch feste, ewige Gesetze bestimmt". S. 9. Das geht so weit, dass im Fluss der Entwicklung sich immer nur einmal Gesetztes blos abwickelt. Lasaulx muss also behaupten, „dass, wenn sich auf einmal etwas Neues in den Gefühlen und Gedanken der Menschen zu entwickeln scheint, fast immer ein früher, tiefliegender Keim wie vereinzelt sich aufspüren lässt".

Solche Behauptungen müssten indess allerdings, wenn es nur möglich wäre, bewiesen werden. Lasaulx denkt an keinen Beweis, und es giebt auch keinen.

Dass das Christenthum den orientalischen Religionen wie dem Judenthum und Islam gegenüber einen Fortschritt innerhalb der Geschichte der Menschheit darstellt, auch dieses müsste bewiesen sein. Darauf kam es an, wenn die Behauptung eines hierin sichtbaren Fortgangs der Geschichte nicht eben so willkürlich erscheinen soll, als die Annahme der aufsteigenden Entwicklung der Künste. Denn es ist keineswegs ersichtlich, warum Architektur, Skulptur, Malerei, sowie Musik, Poesie, Prosa in dieser so ganz bestimmten Ordnung zeitlich auf einander gefolgt sein müssen, wie Lasaulx es verlangt.

Lasaulx's Arbeit wird immer ein einzigartiges, geistreich geschaffenes Denkmal des Einflusses Schelling'scher Naturphilosophie auf die Geschichtsbetrachtung sein.

Wir scheiden mit ihr von dem Münchener Kreise.

Nicht zu ihm, wohl aber zu der Richtung, die er vertritt, könnten wir Staudenmaier rechnen. Wie Schlegel diesem Kreise uns zuführte, so würde er geeignet sein, uns von ihm ab und dann weiter zu führen. Aber in der That, sein „Pragmatismus der Geistesgaben", den er, in Giessen schon, herausgab, fällt doch zu wenig in's Gewicht. Denn man muss sich durch die Inhaltsanzeige nicht täuschen lassen. Auf das eigentliche Wesen der Völker, welche dort in reicher Auswahl auftreten, ist kaum eingegangen. Und doch war dies sehr nöthig, wenn gezeigt werden sollte, wie jedes Volk eine „besondere Offenbarung Gottes" sei. S. 45. Auf die Darstellung der Bedeutung der Individualität in der Geschichte indess war es eigentlich abgesehen. Staudenmaier zeigt in der Vorrede, wie er in seinem Seminarjahre schon „auf die allseitige Durchführung des Individualitäts-Pricips" seine Zeit verwendet habe. S. VIII. Und er bekennt mit Zuversicht: „In der Individualität ruhet das Geheimniss alles Daseins und Lebens, und deswegen auch das Geheimniss der Geschichte". S. 146. Denn diese Individualität ist immer „ein besonderer göttlicher Gedanke". Nur hätte dieses wissenschaftlich wirklich dargethan werden sollen, und selbst auf die Gefahr hin, die Völker so völlig moralisch zu tödten, wie dieses hier den Engländern widerfahren ist. Man muss gestehen, die ganze Schrift ist unklar. Geistliche und natürliche Elemente fliessen verworren zusammen. Die Arbeit ist zu früh geschrieben.

Wenden wir uns zu den Arbeiten auf protestantischem Gebiet, welches wir zumeist in Norddeutschland finden werden, so mag Wolfgang Menzel uns den Uebergang bilden.

Er gab einen immer beachtenswerthen Beitrag. In seinem „Geist der Geschichte" greift er in Herder'scher Weise in die Weite der Schöpfung und des Universal-Lebens, dessen sehr kleiner Theil diese Weltgeschichte sei. Er zeigt, wie der Mensch der Gebundenheit des planetaren Lebens trotzt. Er folgt nicht dem bunten Thierkreis, den die Sonne um die Erde gezogen, sondern dem Zuge des Pol's, so dass die edelsten Menschenraçen auf der Nordseite der Erde leben. Die „Erdenheit aber, der Erdcharakter, das Erdprincip, sie

geben der ganzen irdischen Natur ihr bestimmtes Mass, und ebenso der Menschheit und ihrer Geschichte. Es ist ein gewisser Same, woraus nothwendig diese Naturform und dieses historische Schicksal hervorgehn musste". S. 22. Würden wir bei dieser Betrachtung stehen bleiben, so hätten wir den blossen Naturprocess. Aber der Mensch durchbricht die horizontale Linie naturnothwendiger Geschichtsentwicklung durch die verticale Richtung auf die ideale Welt. Und daher kommt der Zwiespalt des Ewigen und Zeitlichen, daher der „tragische Zug" in die Geschichte, der nicht endende Kampf. „Er wird immer dauern, und immer erhabener werden, aber im Kampf werden wir untergehn; nicht hier, nur drüben feiern wir den Sieg". — Jener Zwiespalt spiegelt sich aber auch in der schwarzen, dem Thierkreis unterliegenden, und in der weissen Raçe, oder in den Kainiten und Sethiten der Schrift. Jene tragen die Zeichen der Sonne, diese die der Sternenwelt. Die anderen Raçen entstehen aus der Mischung. Durch die Völkerwanderung, durch die Wirkungen des Islam auf Central-Asien, durch die Entdeckung Afrika's, Amerika's und der australischen Inseln bahnt sich eine Periode der Völkermischungen im Gegensatz zur bisherigen Völkertrennung an. Geht aus der Berührung des Verschiedenartigen immer ein glückliches Neues hervor, so liegt darin eine grosse Zukunft. Denn ohne diese physische Blut-Versetzung würde auch das Christenthum seinen Beruf nicht erfüllen können. S. 88. Aber keine Kultur kann auf ewigen Bestand rechnen. Das Ende aller Erdkultur scheint ein allgemeiner Vertilgungskampf werden zu sollen. Schon die drohende Uebervölkerung stellt ihn in Aussicht. Die Bewohner dieses Planeten werden in diesem Kampfe vernichtet. So ist es im Sturz der Edda-Götter geweissagt. Die civilisirte Gesellschaft wird, wie die Apocalypse zeigt, an den Ungeheuern untergehn, die sie in ihrem eigenen Schoss verborgen trägt.

Menzel's Verdienst ist, sehr gut gezeigt zu haben, wie über der geschichtlichen Regel, über dem naturphilosophischen Gesetz der Geschichte, der einzelne Fall unbeachtet geblieben ist. Nicht die Naturnothwendigkeit des Berechenbaren, sagt

Menzel, sondern das Unberechenbare, also die Freiheit, ist es, welche der Geschichte den poetischen Werth verleiht. Das ist richtig. Menzel's Fehler aber ist, dennoch die Vollmacht des Geistes verkannt zu haben. Er behauptet, nur auf Grund physischer Völkermischung könne eine Geistesmacht, wie das Christenthum, sich Eingang verschaffen. Das hat die Erfahrung widerlegt. Menzel fürchtet die Gefahr der Uebervölkerung. Die Erfahrung zeigt das Unnöthige dieser Furcht. — Dem geistvollen Buch fehlt's an Verständniss der Bedeutung wirthschaftlicher Entwicklung als Grundlage der gesellschaftlichen Bestände. Die ganze Geschichtsauffassung ist apokalyptisch, die ganze Geschichtsbewegung erscheint direct für den Weltuntergang zugeschnitten, während die Nothwendigkeit desselben nicht bewiesen ist.

Wenden wir jetzt unsere Aufmerksamkeit auf die in mancher Beziehung so anziehende Gestalt von Heinrich Steffens.

Als Steffens „Die gegenwärtige Zeit und wie sie geworden" schrieb, ging das nationale Bewusstsein in Hochfluth. Es war 1817. So wurden denn, gerade wie von Fichte, die Deutschen an die Spitze der Nationen gestellt. Damit ist unwillkürlich ein Standpunkt eingenommen, welcher nur zu sehr die einseitige Behandlung des geschichtlichen Stoffs befürchten lässt. Diese Furcht ist begründet. Die drei grossen Glieder der kaukasischen Familie werden im Morgenland, in der griechisch-römischen Welt, endlich im deutschen Volk gefunden. Hier gipfelt also die ganze Bewegung. Das Ganze stellt sich in einem Gewande wahrhaft leuchtender Gedanken dar. Aber ihr Reichthum liegt nur im Umkreise, ihre Mängel im Innern. Es tritt zugleich ein Pochen auf die Naturentwicklung hervor, wogegen schon Herbart in einer Abhandlung von 1819 seine ernsten Bedenken aussprach.

Die königlichen Hände, mit denen, wie Bouterweck sagt, Steffens Schrift geschrieben ist, sind nicht zu verkennen. Aber es sind die Hände eines sehr unumschränkten Königs.

Und doch giebt Steffens Tieferes. Er giebt tiefere Begründung und breite Unterlage für die Geschichte in der „Anthropologie". Der Mensch erscheint hier als der Schlusspunkt der Entwicklungsgeschichte der Erde, als Mittelpunkt

der organischen Epoche, als Anfangspunkt einer unendlichen Zukunft. So ist eine bedeutsame Stellung für ihn und seine Geschichte gewonnen. Hier lässt Steffens die Raçen, dann die mit den Naturkräften auf eine räthselhafte Weise verbundenen Urvölker auftreten. Sie „bezeichnen die Uebergangsepoche in der Naturgeschichte der Völker", während jene Raçen die Urzeit darstellen. II. S. 437. Aus der Urzeit und Uebergangszeit treten wir dann in jene Völkerzeit, welche späteren Perioden der Entwicklungsgeschichte der Erde entspricht. In diesen Perioden war an der Menge der Versteinerungen der künftige Sieg des Lebens über die Masse zwar hervorgetreten, aber noch nicht errungen. Daher ist diese Zeit in der Geschichte der Natur wie in jener der Menschheit von alttestamentlicher Bedeutung. In dieser alten Welt waltet die Gattung, als Schönheit bei den Griechen, als Gerechtigkeit bei den Römern. Alles aber, die ganze Vielheit zerstreuter Formen, deutet in der Naturwelt auf die Gestalt des Menschen hin. Ebenso weist die Vielheit der Formen der Völkerwelt auf die wahre Urgestalt, auf Christus. — Auch hier, in der 1822 geschriebenen Anthropologie, fallen Glanz der Sprache und Reichthum der Bilder auf. Die Mängel verdecken sie nicht.

Es sind wesentlich die naturphilosophischen Gedanken Schelling's, welche auch für diese Geschichtsphilosophie dienen. Daher wachsen Völker und Ideen in gleicher Ueppigkeit von selbst. Alles spriesst und schiesst schrankenlos aufwärts. Ist einmal das Wesen der Lebensgemeinschaft unter des Bild pflanzlicher Entwicklung gebracht, wie Steffens dieses thut, so überwiegt für alle Beziehungen dieses naturhafte Wachsen durchaus. Alles wächst, Einzelne und Staaten. Ist etwas verkehrt, es wird durch das Wachsthum selbst wieder ausgeglichen. So macht sich auch die Erlösung von den eintretenden Hemmungen als Naturereigniss ganz von selbst. Eine freie Selbstthätigkeit finden wir weiter nicht in Betracht gezogen.

Mit Steffens in Berlin, dem Ort Hegel's, angekommen, betrachten wir gleich zwei dieser Schule entstammende Arbeiten.

In drei grosse Perioden zerfällt die Geschichte nach Cieszkowsky. Das Alterthum, durch Griechenland am besten vertreten, ist die ursprüngliche Einheit, die These. Der Instinct herrscht hier vor. Das Mittelalter, die christlich-deutsche Zeit, reicht bis zur französischen Revolution. Es ist die Antithese. Die grossen Gegensätze in Gewissen und Gesellschaft treten auf. Es herrscht die Reflexion. Die Neuzeit und Zukunft ist die Synthese. Statt der Kunst und Wissenschaft kennzeichnet hier die gesellschaftliche Form und endlich die werdende lebendige Völkereinheit. Die Philosophie der That aber, aus welcher diese Einheit erwächst, ist nicht Sache des deutschen Idealismus, sondern, wie der edle Graf überzeugt ist, des Slaventhums.

Nach zwei Seiten zeigen diese 1838 erschienenen „Prolegomena zur Historiosophie" einen Fortschritt über Hegel hinaus. Sie verlangen ein Nebeneinander geschichtlicher Entwicklungslinien, wo Hegel nur das Nacheinander hat und nur eine Entwicklungslinie kennt. Und sie fordern eine Zukunft für die Geschichte, während sie nach Hegel eine solche nicht hat.

Hierher gehört ein klar durcharbeitetes 1850 erschienenes Werk vom bekannten Professor der Philosophie in Königsberg, Karl Rosenkranz. Es ist das „System der Geschichtswissenschaft".

„Organischer Ausgang" für den Begriff der Geschichte ist hier derjenige des Staats. Denn im Staat werden auch Wissenschaft und Kunst erst That. „Der Staat ist die ethische Form, in welcher sich die Freiheit als vernünftige, die Vernunft als freie organisirt". Demnach ist die Weltgeschichte das Nacheinander gewisser Staaten.

Der „Nationalstaat" beginnt den Reigen. Die Staaten passiver Völker haben den Vortritt. Sie suchen von der Gebundenheit in der Natur sich erst zu befreien. Hierher gehören der patriarchalische Staat, der Kasten- und der Klosterstaat. China und Japan stellen die patriarchalische Zeit dar, Indien die Zeit der Kasten, und den Niederschlag finden wir im mönchischen Quietismus der buddhistischen Klöster. Es ist die Abstufung der Allgemeinheit, Besonderheit und Ein-

zelheit, nach welcher geordnet ist. In Westasien tritt uns dagegen der Staat der activen Völker entgegen. Sie schaffen den Kriegerstaat, den priesterlichen Agriculturstaat, den Gewerb- und Handelsstaat. In Persien verlangt das aristokratische Selbstgefühl den Krieg. Den Priester- und Agriculturstaat sehen wir in Aegypten, den Gewerb- und Handelsstaat in Phönizien. — Auf den Staat passiver und activer Völker folgt drittens derjenige der freien Individualität. Dahin gehören der Staat der ästhetischen Individualität, oder Griechenland. Es folgt der Staat der praktischen, juristischen und militärischen Individualität, oder Rom. Endlich erscheint der Staat der ritterlichen Individualität, die Welt der Germanen. Hier schliesst die Reihe der eigentlichen Nationalstaaten, welche den Begriff der Universalität ausschliessen.

Diesen führt erst der „theokratische Staat" ein. Wir stossen zuerst auf die jüdische Theokratie. Hier kommt es innerhalb der Nationalität zum Bruch mit derselben zu Gunsten der Universalität. Wir berühren dann den Islam, welcher zwischen den untergehenden Naturreligionen und dem Christenthum die Brücke schlägt.

Endlich erscheint der „Humanitätsstaat". Der Mensch ist dem Menschen gleich, weil er Mensch ist. Die christliche als Weltreligion bewahrt die Freiheit der Einzelnen „in der Einheit des göttlichen Geistes". Die Völker werden in die Menschheit hinein verklärt. Das Princip der Humanität wird im byzantinischen Staatswesen nur erst als Staatskirche offenbar. Im Papstthum erscheint der Mensch unfrei gegen das Sinnliche. Erst mit der Reformation bricht die eigentliche Bestimmung des Menschen durch, und in der Revolution sinkt der unsittliche Polizeistaat in Trümmer. „Die Form einer Staatsverfassung und der Kampf der Parteien ist bereits dem höheren pädagogischen Interesse der Humanität untergeordnet". —

„Die Weltgeschichte — schliesst Rosenkranz — führt die Völker in's Gericht, um in ihnen die Menschlichkeit zur Existenz zu bringen, und die Wiedergeburt ihrer Individualität durch die Idee der Menschheit zu bewirken". S. 555.

Dagegen ist nichts zu bemerken, wohl aber gegen das

Voranstellen der Hegel'schen Staatsidee. Werden uns nur Staaten vorgeführt, so ist's doch, als ob man uns nur Krystalle vorzeigen wollte. Wir vermissen die beweglichen Elemente und Kräfte. Philosophie der Geschichte ist nicht nur Mineralogie, sondern auch Mineralochemie.

Rosenkranz hatte, so hören wir, niemals eine Vorlesung Hegel's gehört. Es mag sein. Niemals aber hat jemand genauer von Hegel seinen Ausgangspunkt genommen. Hegel's Staat, „die Wirklichkeit der sittlichen Idee", die sich weiss und vollführt, hat hier seine Feier erhalten.

Wollen wir noch auf einige protestantische Theologen blicken, so nimmt eine achtungswerthe Stellung Ehrenfeuchter's „Entwicklungsgeschichte der Menschheit" ein, wenn sie auch nur „Umrisse" geben soll. Sie erschien im Jahre 1845, vor seiner Berufung an die Universität Göttingen.

Ausgang und Ziel der Arbeit Ehrenfeuchter's liegt im Satz: „Menschheit und Christenthum bedingen sich einander, fordern sich einander". Damit ist die Idee der Humanität vertieft. Der kosmischen Stellung des Menschen entspricht es, als christlicher in die Geschichte des göttlichen Lebens selbst einzutreten, und, darin aufgenommen, „den Ring alles Geschaffenen an den Schöpfer wieder anzuschliessen". So ist es die Aufgabe des Menschen „das Naturleben in das Geistesleben aufzunehmen und das also mit der Natur geeinte Geistesleben in das göttliche Leben einzuführen, oder die Natur in die Freiheit zu verklären". Dieses in der geschichtlichen Bewegung sich vollziehende Grundschema kann nicht aufgehoben, kann in seiner Erscheinungsform durch das Böse aber verändert werden. Die Bewegung selbst zerfällt in die grossen Perioden der waltenden Naturmacht und der waltenden Geistesmacht. Dort haben wir das Heidenthum, hier das Christenthum.

Die heidnische Welt wird uns in drei Gliedern der Entwicklung vorgeführt. Die orientalischen Völker bilden die These, die Griechen die Antithese, Macedonien und Rom die Synthese der Entfaltung. Der Orient wiederum zeigt uns die Aufeinanderfolge China's mit seinem unmittelbaren Familienleben, Indiens mit dem Vorwalten des priesterlichen,

Persiens mit demjenigen des despotischen Elements. Die Griechen stellen das abendländische, wie die Perser das morgenländische Leben überhaupt dar. Das Recht der freien Individualität tritt in Griechenland zu Tage. Durch Macedonien geschieht die Rückwirkung Griechenlands auf Asien; Rom ist die sammelnde Macht des Alterthums. Damit ist der Kreis der alten Geschichte geschlossen. Von China bis Rom führt der Drang, diejenigen Ideen darzustellen, welche den Entwicklungen der alten Völker zu Grunde liegen. Aber woher der Verfall? Ehrenfeuchter zeigt nach trefflichen Bemerkungen über das Wesen des sittlichen Handelns als schöpferischen, dass die Bewegung der alten Welt vorherrschend Selbstentwicklung und dass damit immer die Gefahr der Selbstvernichtung gegeben gewesen. Und woher die Heilung? Durch das Auftreten des Gottesbewusstseins in der individuellsten Gestalt. Im Volk Israel ist „der Schöpfungsbegriff und der damit zusammenhängende Begriff des Individuellen" gegeben, und im Gottmenschen ist das Werden des ursprünglichen Lebens der Menschheit vorgebildet. Die Idee des Worts, des Logos, und die Idee des Heroenthums, reichen im Gottmenschen sich die Hand. Damit sind morgenländische und abendländische Anschauung auf diesem Punkt versöhnt. Der Schneidungspunkt der Linien ist die Zeitenwende.

Die christliche Zeit dürfen wir, im Gegensatz zur heidnischen und zerstreuenden, als die sammelnde bezeichnen. Ihre These ist das Mittelalter. Aus den Elementen der Auflösung, welche die Völkerwanderung beschleunigte, bildete sich die romanische Kultur. Karl der Grosse steht als Erbe der alten Cäsarenherrschaft, „als neuer Augustus" da, aber auf den beiden neuen Grundlagen des germanischen Geistes und der Kirche. Völkerwanderung, Kreuzzüge, und die grossen Entdeckungen fremder Erdtheile sind, mit Ranke, als die Ereignisse anzusehen, an denen sich die Geschichte des Mittelalters entfaltet. Die Antithese tritt nun mit der Reformation ein. Das Individuelle fordert die Befreiung von aristotelischer Philosophie und römischem Recht, fordert die Scheidung von Kirche und Staat. Herrschte im Mittelalter die Gattung, in der Reformationszeit das Individuelle vor, so

wird die Zukunft als Synthese uns die Durchdringung beider im Organismus zeigen. Wir werden die Einheit der Erdtheile im Weltverkehr, die Annäherung kultivirter und kulturloser Völker, die Durchdringung von Monarchie und Republik, den Ausgleich von Staat und Kirche haben. — So erscheint die Geschichte als „der grosse, vielfach gewundene, oft zurückkehrende, seinem letzten Ziele nach immer aber vorwärts schreitende Weg zu durchgedrungener Einheit". S. 242. Sie ist ein Organismus, dem von Anfang an die Idee des Ganzen zu Grunde liegt. Deshalb ist welthistorisch dasjenige, was als Theil des von Anfang an gedachten, in der ewigen Idee Gottes liegenden Plans der Menschheit sich verräth.

Dieser Plan indess wird in dieser Weltzeit zu seinem Vollzuge nicht kommen. Schon die beiden Sphären Staat und Kirche werden für die Erscheinung „nie vollständig in einander übergehen, weil, wenn dies der Fall wäre, die gegenwärtige Weltperiode selbst ein Ende haben müsste; diese ist durch die Oscillation jener beiden Sphären bedingt; das Ineinandergehn derselben reicht über die gegenwärtige Erscheinungswelt hinaus". Jener göttliche Plan mit der Menschheit überhaupt aber kann nur durch das Christenthum zur Ausführung gebracht werden. „Für das Christenthum beginnen nun erst seine grossen Zeiten in der Geschichte".

Ehrenfeuchter hat mit Weite des Blicks, mit Feinheit des Urtheils, mit massvollem Abwägen über Geschichte geredet. Er setzt unendliches und endliches Leben in das richtige Verhältniss. So gelingt es ihm, Gottmensch und Menschheit, Kirche und Welt der Form des Gegensatzes zu entheben und in das Verhältniss concentrischer Kreise zu bringen. Er giebt eine Uebersicht, die allerdings nur in grossen Zügen malt, ohne sich an dem Einzelnen zu erproben, ohne auf den Erweis sittlichen, wissenschaftlichen oder künstlerischen Fortschritts einzugehen. Aber er hat gezeigt, welche bedeutende Handhabe für eine Philosophie der Geschichte der kirchliche Standpunkt in der That biete.

Versuche, wie die von Pfarrer Weitbrecht in Würtemberg und von Schubarth, beide in 1847, könnten wenigstens noch erwähnt werden. Jener macht in seiner „Glie-

derung oder Logik der Geschichte" einen tüchtigen Ansatz, die Geschichtsphilosophie psychologisch zu begründen. Er bringt die grossen Völker in Beziehung zu den einzelnen Seelenvermögen, natürlich nicht ohne Gewalt auszuüben. Schubarth hat denselben Vorzug psychologischer Begründung. In seinem Grundriss: „Ueber die Eintheilung der Geschichte" will er die Entwicklung der Menschheit unter dem doppelten Gesichtspunkt der Arbeit geistiger und sittlicher Kraft angeschaut wissen. In dieser Arbeit blickt die Menschheit unter sich, und unterwirft sich durch Industrie und Naturkunde der Erde. Sie blickt um sich und gestaltet sich durch Kunst, Wissenschaft und Philosophie im Staatsleben aus. Sie blickt über sich, und ergiebt sich, sich selbst überschreitend, Gott.

Unter dem versprechenden Titel: „Die Epochen der Geschichte der Menschheit" hat E. F. Apelt im Jahre 1851 in zwei Bänden einige anmuthige, nur nicht „historisch-philosophische", Skizzen gegeben. Es ist nicht ohne Werth, wie er die Fortschritte der Orientirung der Menschheit über die Gestaltung der Erde und die Entwicklung auch der religiösen Anschauungen zeichnet. I. S. 306 ff. Und es ist treffend, was wir über die „Einheit des Weltmeers" hören, über „das bewegliche Element, welches die Küsten aller Länder bespült und zu einem festen Bande geworden ist, das die Nationen der Erdkugel in bleibender Bewegung erhält". S. 129. Aber es sind doch immer nur geringe Quer-, niemals Längendurchschnitte der Geschichte, welche gegeben werden. „Es sind — sagt der Verfasser, — nicht sowohl die epochemachenden Begebenheiten, als vielmehr die epochemachenden Ideen, welche die Geschichte der Menschheit vorwärts führen". Gewiss, das ist's, was wir bewiesen erwarteten. Für einen blossen Versuch in dieser Richtung hätten wir den ganzen zweiten Band, welcher ausschliesslich Kant und Fries bespricht, gern erlassen.

Wir kommen zu v. Bunsen. Es ist nicht nöthig, an seine weitreichende Wirksamkeit als Gesandter in Rom und London und zugleich als Schriftsteller zu erinnern. Sie ist bekannt. Auf Geschichtswissenschaft ging sein Streben früh.

Es war 1847 bei der Versammlung der British Association in Oxford, wo er in einem Vortrag den Satz aussprach, die ethnologische Philologie sei „geeignet, das Ende und Ziel aller Arbeiten und Verhandlungen einer wissenschaftlichen Gesellschaft zu werden". Sein „Gott in der Geschichte" entstand 1857 und 58.

Bunsen widmet sein Werk „Fürsten und Völkern". Er sieht sie am Vorabend einer grossen Katastrophe. Er hört „das letzte Wort der Weltgeschichte an uns". Er vernimmt die „Sehnsucht der Völker", und schickt sich, etwas pathetisch, an, das lösende Wort zu sprechen. Es besteht im Beweis eines Fortschritts in der Geschichte, des „Fortschritts des Glaubens an eine sittliche Weltordnung". Die Philosophie der Geschichte hat diesen Beweis zu führen. Alle Speculation aber muss endlich zu dieser Philosophie, „als Erkenntniss der Gesetze der Entwicklung des Geistes" sich fortbilden. Es gilt dem „Aufbau einer philosophischen Erkenntniss der Weltgeschichte, als der Entwicklung des Geistes durch Gedanke und Wille nach den eigenen Gesetzen der sittlichen Weltordnung". Dies Ziel einer Geschichtsphilosophie sei der „Grundgedanke" der deutschen Speculation. Es sei Weltgeschichte und Philosophie in organischer Verbindung. Ohne Zweifel aber sei die Philosophie des Geistes dazu bestimmt, in noch höherem Grade Geschichte der Menschheit zu werden, als die Philosophie der Natur: Geschichte der Erde. Die Lagerungen der Erde zeigen die Aufeinanderfolge der Bildung der Rinde unseres Planeten, und die Entwicklung ihres untergegangenen organischen Lebens in den Tagen der vorgeschichtlichen Urwelt. „Die Schichten des Gottesbewusstseins in den Jahrtausenden der Menschheit stellen uns ebenso urkundlich eine Entwicklungsreihe dar. Aber mehr als dieses, sie zeigen uns den Weltspiegel unsers Innern, die weltgeschichtliche Entwicklung des bewussten endlichen Geistes". I. S. 16. Natürlicher und geistiger Kosmos aber, Entfaltung der Gedanken Gottes in Raum und Zeit, sind zu gegenseitiger Auslegung auf einander hingewiesen. Denn dort entwickelt sich unbewusster Geist, hier eine Natur, welche in der Persönlichkeit zum Bewusstsein gelangt. Die Gesetze der

Entwicklung der Natur des Geistes, welche sich im Gottesbewusstsein offenbart, müssen, weil vorhanden, noch gefunden werden. „Das Gesetz des Fortschritts in der Bewegung" muss entdeckt werden. Das ist nur durch Zusammenfassung streng dialektischer und empirischer Begründung möglich. Die philosophische Vorarbeit für die Philosophie der Weltgeschichte bedingt „ein Organon der Entwicklung des Geistes in der Zeit". Zu dem Zweck ist an die drei Offenbarungen des Absoluten als des höchsten Guten, Wahren und Schönen anzuknüpfen. Ihnen entsprechen im endlichen Leben: Wille, Erkenntniss und Einbildungskraft. Ihre Ergebnisse innerhalb der Geschichte sind: Sprache, Religion, Kunst, Wissenschaft, Staat. Sie sind einfach als gewordene, sie sind sodann als Glieder der Entwicklungsreihe zu betrachten, und an ihrer bestimmten Stelle aufzufinden. Dies ist die Aufgabe der philosophischen Vorarbeit. Sie stellt die Gesetze des Geistes in der Geschichte dar. Eine andere ist die der philologischen. Sie wird die beiden Zweige des Menschengeschlechts, wie sie sprachlich sich erkennbar machten, und Träger der Weltkultur wurden, zur Erklärung der Thatsachen der Weltgeschichte verwenden. Sie wird im hellenisch-römischen Alterthum das Arische, in der Bibel das Semitische reden lassen. Sie wird „zunächst eine Verbindung der arischen und semitischen Thatsachen und Erscheinungen zu vermitteln, von da aus aber, rückwärts wie vorwärts, die möglichst weltgeschichtliche Anschauung anzustreben haben". So kommt endlich „der geistige Kosmos, die sittliche Ordnung des Weltalls, gegründet auf die ewige Natur des Guten, Wahren und Schönen und der göttlichen Bedingungen ihrer Entwicklung im Endlichen" zur Darstellung.

Aber wie verwirklicht sich das Gottesbewusstsein? In zwei grossen Epochen. In der ersten arbeiten die Volksgeister unbewusst. Der Niederschlag dieser Arbeit zeigt sich in Sprach- und Mythenbildung. In der zweiten Epoche tritt das Bewusstsein der Einzelnen in bewusster Weltbetrachtung auf. Die Denkmäler dieses Weltalters liegen in Dichtung, Kunst, Wissenschaft und staatlichen Ordnungen vor. Diese beiden Alter finden wir im Leben jedes Volks. Die

Träger des Gottesbewusstseins in der Geschichte überhaupt aber finden wir in zwei Reihen. In der ersten erscheinen die Völker des Gedankens, die Hebräer, die Hellenen, die Deutschen. Es sind Bundes-Völker. Ihnen gegenüber in zweiter Reihe gewahren wir die Völker der That, die zoroastrischen Iranier, die Römer und Engländer. Es sind Einheits-Völker. Diese Linie ergänzt die erstere. Die Iranier treten so den Hebräern, die Römer den Hellenen, die Engländer den Deutschen zur Seite. S. 57. Ein Bundesstaat der Zukunft scheint das Ziel zu sein, in welchem beide Linien münden werden.

Aber alles dieses sind nur Andeutungen, die weiter nicht in Betracht kommen. Im ganzen zweiten Buch des Werkes wird einfach das Gottesbewusstsein der Hebräer aus der Bibel entwickelt. „Das Gemeindebewusstsein hat uns die Bibel gegeben — Bibel und Gemeinde sind die Zwillingskinder des Gottesbewusstseins". Der ganze Band bespricht in der Art theologischer Einleitungswissenschaften das hebräische Schriftthum.

Das dritte Buch entwickelt das Gottesbewusstsein der vorchristlichen Arier Ostasiens. Nachdem das Bewusstsein der Chinesen, Aegypter, der „in Afrika starrgewordenen Mumie des Ursemitismus", der Turanier als Vorhalle behandelt ist, wird die Religion der Veden, es wird Zoroaster, „der arische Abraham", vorgeführt. Denn in ihm wird der Schritt gethan, den alle Völker thun müssen, „der Uebertritt vom Dienst der Elemente in die Verehrung des Geistes der Kräfte". Die Errungenschaft der Ost-Arier ist es, Gott „als den bewussten Geist, der im besonnenen Menschengeiste widerstrahlt", in das Weltall gesetzt, und „den frommen und häuslichen Herd aufgebaut" zu haben. S. 190. — Im vierten Buch treten die vorchristlichen Arier Kleinasiens und Europas ein. Die Lyriker, Tragöden, Philosophen, selbst Bildhauer, Alles liefert Beiträge für Herstellung der Bewusstseins-Reihe der Hellenen. — Das fünfte Buch giebt das Gottesbewusstsein der christlichen Welt bis auf die Gegenwart in einem grossen Reichthum kultur-geschichtlicher Gestalten.

Der Entwicklungsgang des Gottesbewusstseins durch

alle seine Stufen hindurch zeigt, „dass der Mensch sich durch die innere Organisation seiner Natur gedrungen fühlt, Religion zu bilden, wie er Sprache bildet“. Der Fortschritt selbst liegt in der Steigerung des unbewussten Geistes zum bewussten und zur sittlichen Freiheit, welche sich als Humanität zeigt. Vielleicht wird dies erst durch die Verbindung und allmähliche Mischung der Stämme vollends erreicht.

Dies ist die Arbeit des umfangreichen Werkes. Würde die Aufgabe, den Fortschritt des Gottesbewusstseins nachweislich darzulegen, gelöst sein, so wäre ein wesentlicher Beitrag zu einer Philosophie der Geschichte wirklich gegeben worden. Die Aufgabe konnte nicht gelöst werden. Die Ergebnisse der vergleichenden Sprachkunde und Mythologie sind noch viel zu wenig festgestellt. Es kann daher bis jetzt nur willkürlich erscheinen, einen so reich gegliederten Bau auf solche Grundlagen zu setzen. Um nur eins anzuführen: Bunsen macht Aegypten semitisch. Uns scheint mit Benfey (Gesch. d. Sprachwiss. S. 684.) und den Meisten, dass es hamitisch sei. Bunsen behauptet und macht dies zur Unterlage, dass „die Semiten aus einer Fortbildung des asiatischen Chamitismus hervorgegangen sind“. Diese Behauptung ist ungegründet. Wir finden im ganzen Bunsen'schen Werke die Forschungen Max Müllers und ihre „Ergebnisse“ verwerthet. Wie aber, wenn jene „Ergebnisse“ sehr fraglich sind?

Aber das ist nicht die Hauptsache. Vor allem war eine bestimmte Erklärung des „Gottesbewusstseins“ voranzustellen. „Des Gottesbewusstseins Werk ist die Geschichte“. Aber worin besteht nun dieses Gottesbewusstsein selbst? Es ist „das Bewusstsein, dass das Göttliche sich in der Geschichte der Menschheit nach ewigen erkennbaren Gesetzen entwickelt“. I. S. 23. Dasselbe Bewusstsein wird aber auch genannt: „Das weltgeschichtliche Bewusstsein Gottes, das Bewusstsein Gottes in der Weltgeschichte“. S. X. Und dieses wird bedenklich, wenn wir hören, dass das fortschreitende Gottesbewusstsein „eine fortschreitende Verwirklichung des Göttlichen, des ewigen Gedankens der Menschheit“ voraussetzt. S. 34, dass Gott das zur Seligkeit „Treibende“ in der

Welt ist. „Es entwickelt sich im Endlichen durch die treibende Kraft der ewigen Vernunft die endliche Vernunft, und so gestaltet sich der unendliche Gedanke zum endlichen Sein in Zeit und Raum mit immer grösserer Entfaltung des Göttlichen in der Welt". S. 23. Genug, der Begriff des Wissens des Menschen von Gott schlägt um in's Wissen Gottes von sich im Menschen. Das Gottesbewusstsein der Welt sinkt in das Weltbewusstsein Gottes zurück. Die Eierschalen des Hegel'schen Systems hängen überall an diesen fliessenden Gedanken, welche eine Art neuer Philosophie der Geschichte tragen sollen. Wir haben in der Geschichte „das ewige Sein selbst, welches sich als Wille in die Endlichkeit und die Leiden des Werdens hingegeben". S. 65. Wir haben ein Fortschreiten des Gottesbewusstseins in der Menschheit, eine „Geschichte des endlichen Werdens Gottes". Woher die Gemeinsamkeit des Theogonischen und Kosmogonischen bei Hesiod und in der heiligen Schrift? Dort wie hier entwickelt sich dasselbe „Reale: Gott in der Geschichte, der Ewigseiende im zeitlichen Sein, welches sein eigenes endliches Werden ist". IV. S. 228. 319.

Dagegen wird eine Philosophie der Geschichte an sich nichts einzuwenden haben. Aber dies Gottesbewusstsein musste dann doch einen bestimmten Inhalt, eine positive Fülle besitzen, musste religiöses Bewusstsein fassbar darstellen. Die Untersuchung war dann beschränkt, und die Leistung für eine klar umschriebene Seite der Philosophie der Geschichte konnte Vertrauen einflössen. Statt dessen wird dieses Gottesbewusstsein zum „Glauben an eine sittliche Weltordnung". Es kommt endlich, von seinen methaphysischen Höhen ausgehend, in der allgemeinen Fläche der Humanität und bürgerlichen Freiheit an. „Gott wollte Mensch werden als christliches Volk und christlicher Staat". Bei diesem Wort, welches an derselben Ueberspanntheit, wie so viele leidet, dürfen wir ruhen.

Bunsen macht sehr mit Unrecht, worin wir Flint völlig beistimmen, die Deutschen zu Erfindern der Philosophie der Geschichte. Er hätte von uns und von sich mässiger denken sollen. Er hat den Reichthum seiner Kenntnisse in diesem

Werk an Einbildungen und die ausserordentlichsten Willkürlichkeiten gesetzt. Denn eine grössere Willkür giebt es doch wohl nicht, als zu sagen: Griechen — Volk des Gedankens, Römer — Volk der That u. s. w. Als ob die Griechen Träumer gewesen wären! Hätte Bunsen in jeder Hinsicht bescheidener sein können, so würde das seiner reichen Arbeit sehr zum Vortheil gereicht haben.

Die lange Reihe geschichtsphilosophischer Arbeiten von idealistischen Voraussetzungen aus unternommen, könnte hiermit abgeschlossen werden. Wir haben überall die zudrängenden Gestalten und Schatten nur abzuwehren gehabt. Deshalb übergehen wir auch, indem wir noch das Auge auf die Schweiz richten, die „Blicke in die Welt der Geschichte", welche nicht ohne Geschick Braem in Basel gab. Sie bieten nicht mehr Neues.

Dagegen müssen wir das Werk von Rougemont: „Les deux cités — la philosophie de l'histoire aux différents âges de l'humanité" betrachten. Es ist 1874 in französischer Sprache und zu Paris erschienen. Der Verfasser ist aber so sehr Deutscher nach Bildung und Gesinnung, dass sein Werk völlig hierher gehört, und für diese Reihe der geeignetste Abschluss erscheint.

Es ist die Arbeit seines Lebens, welche Rougemont in seiner Philosophie der Geschichte den Zeitgenossen übergiebt. Seinen eigenen Standpunkt zeichnet er genau. Es ist der theokratische. Der antelapsarische Plan der Weisheit Gottes, die einfache Ausbreitung der adamitischen Menschheit in glücklichem Zusammenhang mit dem Stammvater, ist durch den Sündenfall zerstört. So gilt es der Durchführung des infralapsarischen Plans. Lucifer, der Fürst dieser Welt, hat Adam zur Sünde verleitet, hat aus dem verführten Geschlecht einen gottlosen Staat gemacht. Unsere Erde ist sein Herrschaftsgebiet. Hier wird der Kampf zwischen dem gefallenen Erzengel und dem zweiten Adam, dem Heiland der Welt, ausgefochten werden. Der Kampf wird noch vier bis fünf Generationen hindurch währen. Dann wird mit der Wiederkunft Christi das Ende der Geschichte eintreten.

Blicken wir nun auf die Arbeit selbst. Die Grundlage

der Historiosophie, der Mensch stellt sich als Leib, Seele, Geist dar. Damit ist die materielle, ferner die moralische und intellektuelle, endlich die religiöse Seite seines Wesens angedeutet. Dreifach sind demnach seine Pflichten. Er hat die Pflicht der Mässigkeit, der Ueberwindung der Natur durch Enthaltsamkeit, des Fleisches durch den Geist. Er hat die Pflicht der Gerechtigkeit und der Liebe; er hat die Pflicht der Frömmigkeit und des Glaubens. Dreifach ist sein Glück, sinnliche, seelische und geistige Freuden. Dreifach sind die Beziehungen in denen er lebt, zur bürgerlichen Gesellschaft, zum Staat, zur Kirche. Dreifach ist seine Bethätigung, als Arbeiter, als Bürger, als Gläubiger. So bewegt er sich in den Gebieten der Natur durch Ackerbau, Gewerbe und Handel, in denen des Staats durch Künste und Wissenschaften, in dem der Kirche durch die Liebe Gottes zu guten Werken. I. S. 23.

Hier ist der Vorwurf, den die Weltgeschichte auszuarbeiten hat. Sie entwickelt den Stoff in drei grossen Zeiten. Die Zeit der ersten Menschheit ist die These. Die Zeit Israels, der Semiten und japhetitischen Hellenen, es ist die Zeit der Antithese. Hier erscheint die menschliche Weisheit im Gegensatz zur göttlichen Offenbarung. Die Formel: Jerusalem und Athen drückt dies aus. Die christliche Welt bereitet die Synthese von Vernunft und Offenbarung in sich vor. Und zwar wiederum in bestimmten Stufen. Die Periode der hellenisch-lateinischen Kirche sucht zum Glauben das Wissen zu fügen. Sie reicht bis zur Völkerwanderung. Die Periode der romanisch-germanischen Kirche reicht bis auf die Jetztzeit. In zwei Zeiten zerlegt auch diese sich wieder. Zuerst finden wir das Alter des Autoritätsglaubens und der aristotelischen Scholastik, das Mittelalter. Dann folgt das Alter der Vernunft und Freiheit, der Renaissance, der Reform, der Philosophie. Endlich wird in einer vor uns liegenden Zeit die Durchdringung von Philosophie und Offenbarung eintreten.

Dies der Aufriss.

Blicken wir noch einmal auf Einzelnes zurück. Die Urgeschichte beginnt mit dem Paradiese. Sie giebt die Traditionen des Alterthums, die These und Grundlage des ganzen

folgenden Verlaufs. Gott ruhte am siebenten Tage, das heisst: die Reihe der Naturwunder ist geschlossen. Es beginnt der Tag der geschichtlichen Wunder. Dieser Tag der Ruhe Gottes währt noch heut. S. 38. — Nun sehen wir die Menschheit aus dem Kindesalter treten. Semiten, Hamiten, Japhetiten nehmen die Kleinode der Ueberlieferungen mit in die Weite. In den von der Sünde umnachteten Geistern aber löst sich die Einheit des Gottesbewusstseins in eine Vielheit auf. Die Weisheit Gottes wird ein secundärer Gott, welcher nach Zeit und Ort die verschiedensten Namen wie Thoth, Hermes, Mercur, Buddha trägt.

Durch das Zwielicht von Geschichte und Sage auf zweifelhaften Wegen der Vermuthungen, an der Hand einer vergleichenden Mythologie, die auf leichtem Grunde ruht, führt Rougemont, ähnlich hierin Bunsen, den Leser durch die alte Welt bis zum „auserwählten Volk". Die Mittheilungen über Israel, chronologische Untersuchungen, Erörterungen über das israelitische Schriftthum und den Gottesbegriff, welche wir erhalten, sind des Dankes werth. Sie liegen aber der Theologie näher.

Das vierte Buch eröffnet die klassische Welt. Sie verhält sich zu Israel wie die Natur zur Gnade. Auserwählt vor allen sind die Hellenen. „Bei den Phöniziern finden wir nur den Kaufmann, beim Babylonier nur das industrielle Volk, zuweilen etwas von Architekten und Astronomen, bei den Assyrern und Persern nur Krieger und Staatsmänner, welche weite Paläste bauen und schmücken. Reicher ausgestattet verbergen sich uns die Aegypter hinter ihren Hieroglyphen und Symbolen, die Inder sind das Spiel ihrer regellosen Phantasie, die Chinesen bringen uns mit ihrer prosaischen Weisheit zur Verzweiflung". S. 168. Die Hellenen, besser die Athener, besitzen Alles. „Jerusalem ist unsere geistliche, Athen unsere intellectuelle Vaterstadt".

Rougemont zeigt uns hier in Kürze selbst das Ergebniss seiner geschichtsphilosophischen Erwägungen über die Bedeutung der alten Völker für die Aufgaben der Menschheit. Wir müssen gestehen, die Phönizier voran bieten alle doch noch andere Seiten für die Betrachtung. Sie wurden, so

scheint es, verkannt, weil die Hellenen neben Israel gestellt werden sollten, und also hervortreten mussten. Sie sollten mit Israel zusammen den grossen geschichtlichen Gegensatz bilden, welchen das Christenthum zu lösen bestimmt ist.

Dem griechischen Geiste ist deshalb Raum gegeben, sich in Kunst und Wissenschaft völlig auszusprechen. Das kann nur gebilligt werden. Aber wir verlangen zu hören, welches der Beitrag des griechischen Geistes für die Menschheit sei, welche Seite des Menschenwesens durch diesen Geist ausgearbeitet worden. Und dies allerdings erfahren wir nicht.

Im sechsten Buch wird die christliche Offenbarung vorgeführt. Christus erlöst und erhöht die menschliche Individualität, und schafft eine bisher für unmöglich gehaltene Gleichheit unter den Seinen. S. 328. Er lehrt, dass die Geschichte aus dem Zusammenwirken dreier Mächte sich gestalte: Gottes, des Teufels und des Menschen. Er unterscheidet für die Geschichte des geistlichen Lebens bedeutungsvoll die drei Zeiten der Saat, des Wachsthums und der Ernte. Im Gleichniss vom Weinberg giebt er eine Philosophie der jüdischen Geschichte von ihrem Anbeginn bis zur Steinigung des Erben durch die Knechte. Dies Bild passt ebenso für die Zeit der Heiden bis zu seiner Wiederkunft, welche die Apostel als Abschluss der Erdzeiten erkennen.

Im siebten Buch erscheint die hellenisch-lateinische Kirche, im achten das Mittelalter, also der Beginn der romanisch-germanischen Zeit, im neunten bis zwölften das Zeitalter der Vernunft. In einem ausserordentlichen Reichthum litterarischer Erscheinungen werden die Stimmen aller Zeiten und Kulturvölker über die Bedeutung der Geschichte vorgeführt. Alle diese Systeme der Philosophie der Geschichte, oder geringeren Arbeiten für dieselbe werden in das Licht des Evangeliums gestellt und so gesondert.

Es ist die vollendetste Uebersicht, welche bis jetzt vorhanden ist.

Hiermit beschliessen wir eine Reihe von Arbeiten, welche sich in Deutschland um die grossen Systeme gruppirten, und bald an dieses, bald an jenes ausführend sich lehnten.

Sie gehören der Epoche an, welche, hinsichtlich der Auffassung und Behandlung des geschichtlichen Stoffes als diejenige der Humanität bezeichnet wurde. Und sie stellen sich sämmtlich in den Dienst des Humanitäts-Gedankens im höchsten Sinne.

Sie erscheinen aber, insofern sie zum Theil innerlich der ersten, der theologischen, Epoche angehören, hier als Reaction. Wir werden dieser Reaction der theologischen gegen die blos humanitäre Auffassung auch ferner begegnen.

Die Einwirkung des deutschen Idealismus geht nicht auf England. Es giebt keinen Hamilton für ihn jenseits des Kanals. Sie geht auf Frankreich und Italien.

In Frankreich treffen wir einen begeisterten Träger jener Wirkung. Es ist Cousin. Er war zu Heidelberg und zuletzt in Berlin vom Meister selbst in die Geheimnisse der Hegel'schen Philosophie eingeweiht. Nun zieht er vor einer glänzenden Zuhörerschaft, befriedigt und mit tadellosem Anstand, die Fäden auf, an denen diese Schule die Zeiten und Helden der Geschichte sich bewegen lässt. Gleich in der ersten am 17. April 1828 in Paris gehaltenen Vorlesung giebt Cousin den nöthigen Fingerzeig. Er will „den Fortschritt des Gedankens" zeigen. Der Gedanke erhebt sich zur Industrie, zum Staat, zur Kunst, zur Religion und endlich zur Philosophie. S. 27. Dies ist seine in jener Epoche immer wiederkehrende Geschichte. Diese ist, so lehrt uns die zweite Vorlesung, „die Entwicklung des menschlichen Geschlechts in Raum und Zeit". — „Et quelle est l'idée, impliquée dans celle de développement? l'idée de progrès". Das Ziel ist Civilisation. Die Verschiedenheit ihrer Seiten zeigt nur die Verschiedenheit der in der menschlichen Natur gegebenen Elemente. Das heisst der nothwendigen Elemente, denn das Zufällige kommt nicht in Betracht. „Nur das Nothwendige hat Dauer und nur mit dem Dauernden beschäftigt sich die Geschichte". Diese ist in ihrem Fortgang also die

Probe auf die Psychologie. Die Psychologie giebt ein Verzeichniss der Vermögen der Seele. Sie ist falsch, wenn diese Vermögen sich in der Geschichte nicht als dauernde, also nothwendige bewähren.

Will man die leitenden Gedanken des Systems, so braucht man nur die siebte Vorlesung sofort zu beachten. Die Geschichte, wie gesagt, entwickelt alle Elemente des menschlichen Geistes. Diese Elemente treten nacheinander auf, und bezeichnen in ihrem Hervortreten über andere, welche vielleicht erst später zur Entwicklung gelangen, die geschichtlichen Epochen. Nun giebt es dieser Elemente nur drei. Es sind die drei Ideen: des Unendlichen, des Endlichen und die Vermittlung beider. So giebt es drei Weltalter. Jenes, welches vom Gedanken des Unendlichen beherrscht ist, wird die starre Einheit, die Unbeweglichkeit des Lebens auf allen Gebieten darstellen, also in Industrie, Staat, Kunst, Religion, Philosophie. Ueberall gilt hier „die Herrschaft des absoluten Gesetzes". S. 18. Mit dem Eintritt der Idee des Endlichen kommt Leben in alle jene Gebiete der Thätigkeit. Der Weltverkehr, das Meer, sie erhalten hier erst ihre Bedeutung. Die Durchdringung beider Kategorien endlich giebt die dritte Epoche. — „Versuchen Sie jetzt eine vierte hinzuzufügen, versuchen Sie es, meine Herren!" (9)

Demgemäss treten also drei grosse Weltalter hervor. Das erste begreift die alten Reiche des Ostens. Hier herrscht die Einheit. Griechenland und Rom dagegen gehören dem Weltalter des Endlichen. Die letzte Weltzeit, — die Beziehungen zwischen Unendlichem und Endlichem einander durchdringend — umfasst die moderne Welt. Dies spielt in Europa. Dies eignet sich dazu „durch seine Gestaltung, durch sein ausgezeichnetes Klima, durch seine Mischung von Land und Meer, von Gebirg und Ebene". Hier kann die völlige und harmonische Entwicklung der Menschheit hervortreten. Das Ziel der Geschichte aber ist „nur die Bewegung des Gedankens", eine Bewegung, welche allerdings nicht unendlich ist, sondern ihr Ziel hat.

Dies Ziel liegt in der Harmonie der Einheit und Mannigfaltigkeit, des Unendlichen und Endlichen, des Nicht-Ich und Ich.

Lassen wir das. Sehen wir aber, ob Cousin's Beschreibung des Ostens, seiner ersten Kultur-Zeit, die richtige ist. Wir fürchten, dass der Masstab, von der brahminischen und buddhistischen Versenkung in das Unendliche hergenommen, durchaus nicht ausreicht. Die ganze Art der arischen Völker beweist das allein schon. Sie zeigen, soweit ihr Bild in der vedischen Litteratur festgehalten ist, auch die Thätigkeit und Beweglichkeit ihrer germanischen Stammesgenossen. Aber auch China passt nicht in den Rahmen. Träumerisches Versinken in den Gedanken und das Allgemeine ist durchaus nicht die Neigung des Chinesen, der sehr die wirklichen Dinge liebt. Doch gehen wir musternd weiter. Das classische Alterthum ist die Zeit des Endlichen. So will es Cousin. Ist er hier glücklicher? Griechenland soll in erster Linie dafür beweisen. Aber Philosophie und Mysterien müssen dann übergangen werden. Und Cousin übergeht sie auch wirklich. Allerdings, wenn man so will, so geht Alles. Die neue Zeit endlich schliesst bei Cousin mit dem vollsten Optimismus. Die Geschichte ist die sichtbar gewordene Regierung Gottes, und deshalb ist Alles in ihr an seinem rechten Platz. So ist jedes Ding für das Gute da, und erfüllt seinen bestimmten Zweck. — Gewiss, das ist auch unser Wunsch, dass es so sei. Nur möchten wir bessere Beweise dafür.

Wohin wir unser Auge wenden, wir finden hier die Machtsprüche Hegel's, sein Zurechtschneiden des geschichtlichen Stoffs in anmuthiger Form erneuert.

Dagegen giebt Cousin in seiner zehnten Vorlesung eine beachtenswerthe Untersuchung über Bedeutung und Aufgabe der grossen Männer in der Geschichte. Die Bedenken liegen aber auch hier sofort wieder in der Art, wie er die einzelnen Perioden bestimmt, welche dem Erscheinen grosser Männer günstig oder ungünstig seien.

Wir verlassen die glänzende Sprache dieser Vorträge. Sie zeigen Hegel's Gewaltthaten an der Geschichte, sie zeigen Herder's Betonung der natürlichen Bedingungen derselben. Sie haben ihre vortrefflichen Seiten. Vielleicht würdigt sie am wenigsten grade der Deutsche. Aber grade er konnte auch die Wirkungen dieser Philosophie in nächster Nähe

beobachten, und so wird man es ihm nicht verargen, wenn er seine Abneigung gegen eine Willkür immer wieder ausspricht, welche die Geschichte wie ein landwirthschaftliches Versuchsfeld betrachtet, auf welchem man völlig freie Hand hat, wachsen zu lassen und auszurotten, was man eben will.

In mehreren Jahrgängen des Globe fanden sich um diese Zeit nicht unwichtige Arbeiten von Th. Jouffroy, seinem Herausgeber. Sie beziehen sich auf die Bedeutung von Bossuet, Vico und Herder, auf die kulturliche Stellung der Griechen und auf Anderes. Jouffroy hat sie endlich gesammelt in seinen Mélanges herausgegeben. Am ansprechendsten sind wohl seine Beobachtungen über die Bewegung der Ideen in der Geschichte. Er unterscheidet hier zwei Reihen. Die natürlichen und die willkürlichen Bewegungen der Intelligenz, oder besser die unbewussten und bewussten. Sie stellen, so zu sagen, verschiedene Fluthreihen dar, deren Stärke und Geschwindigkeit im Vorrücken man zu beobachten hat. Die bewusste, reflectirende Gedankenarbeit eilt immer der unbewussten voraus. Die unbewusste hemmt, und die bewusste treibt. So in Wechselbeziehung einander bindend und lösend wirken sie. Die Entwicklungs-Geschwindigkeit der Menschheit ist immer das Ergebniss der ungleichen Bewegung beider Strömungen. Die Ideen überhaupt sind nach Jouffroy die treibenden Mächte, welche die Geschichte in der Tiefe schaffen. Die Leidenschaften liegen dagegen immer nur auf der Oberfläche der Völkergeschichte. Allerdings spielen sie in der alten Welt eine grössere Rolle. Der nothwendige Fortschritt der Intelligenz giebt erst das, was wir die Macht der Thatsachen nennen. Denn die Idee ist immer die grösste Thatsache. Sie macht die Linie der Entwicklung.

Man wird sofort sehen, dass hier eine Unmöglichkeit behauptet wird. Wie kann doch das Bewusste dem Bewusstlosen vorauseilen! Das bewusste Denken ist ja doch nur auf Grund des unbewussten möglich. Wahrscheinlich liegt hier, und nur hier, der Grund für einen Optimismus, welcher den Bürgerkrieg ferner für unmöglich, den Krieg überhaupt für im Verschwinden begriffen hält. Jouffroy verkennt die

ungeheure Macht der Nachtseite des Geistes, des Unbewussten im Fühlen und Handeln.

Gehen wir nun zu dem berühmten Minister des öffentlichen Unterrichts, welcher einst seinen Freund Cousin die deutschen Schulen bereisen liess. Wir meinen Guizot.

Die verschiedenen Vorzüge, welche Guizot als Historiker auszeichnen, bedürfen hier der Erörterung nicht. Sie sind bekannt genug. In seinen Vorlesungen „über die Geschichte der europäischen Civilisation seit dem Fall des römischen Reichs" und „über die Civilisation in Frankreich", welche etwa 1820—30 erschienen, beantwortete er vom protestantischen Standpunkte aus, und besser als viele, die Frage nach der Bedeutung des Mittelalters, in welchem ein Condorcet lauter Nacht, ein de Maistre lauter Licht sieht. Vielleicht liegt hier, wie auch Rougemont findet, Guizot's grösstes Verdienst für unsere Wissenschaft. Das, was er über die Elemente sagt, die sofort mit dem Fall des Römischen Reiches hervortreten, und aus denen die heutige Gesellschaft entstand, ist gern aufgenommen worden. Diese drei Elemente sind das Römische, Christliche, Germanische ([10]). Der Katholik Ozanam, der Theist Laurent, sie haben dem gleichmässig zugestimmt. Was Guizot über das Wesen der Civilisation giebt, wie er dies Wesen auf Fortschritt und Entwicklung zurückführt, das ist sehr lesenswerth. Wie er die beiden Linien dieser Entwicklung, die der Gesellschaft und der Humanität, in ihren Wirkungen und gegenseitigen Rückwirkungen beschreibt, es ist gut. Die drei socialen Elemente bestimmen die Geschichte des Erdtheils. In der barbarischen Zeit herrscht das Germanenthum und schafft das Feudalsystem. Das Christenthum von der Kirche, der damals populärsten Macht, getragen, entfaltet seine Thätigkeit. „Der theologische Geist ist das Blut, welches bis auf Baco und Descartes durch die Adern der europäischen Welt rinnt". S. 179. Lebhafter und ansprechender, als es hier geschieht, kann die nun hervortretende Entwicklung des Bürgerthums, des Städtethums, des Königthums, nicht geschildert werden. Die neuere Gesellschaft, welche mit dem 16. Jahrhundert beginnt, ist damit in ihrem geschichtlichen Gewordensein aufgezeigt.

So hat Guizot allerdings einen Beitrag für das Verständniss der Geschichte gegeben. Hier liegt seine Bedeutung und wenn man sie auch, vielleicht mit Recht, als die des „historischen Rationalismus" bezeichnet hat. Für Philosophie der Geschichte überhaupt hat Guizot nicht gearbeitet, aber er hat vielleicht Wichtigeres gethan. Schon die Darlegung des durchgreifenden Unterschieds zwischen der alten und der neuen Civilisation gehört hierher. Jene ist die einfache, gleichartige. Diese ist das Nebeneinander, der Widerstreit und das Zusammen-Wirken verschiedenartigster Bedingungen und Elemente. Es gehört auch die Genauigkeit hieher, mit welcher Guizot auf die „Physiologie der Geschichte" eingeht, um ihre „Physiognomie" herzustellen. Er zerlegt kühl und verständig, wie ein Anatom den Volksleib. Er studirt die Functionen des socialen Organismus wie diejenigen eines thierischen. In der That, das wäre eine Methode für die Geschichtswissenschaft. Und sie müsste für eine Philosophie der Geschichte etwas bedeuten, wenn wir das Material, die Geschichte, wirklich beisammen hätten, und es dann wie einen todten Leib untersuchen könnten.

Nicht durch seine Uebersetzung und begeisterte Empfehlung Vico's nur ist Michelet bekannt geworden. Der geistreiche Professor der Pariser Universität wurde vielmehr bekannt durch seine „Einleitung in die Geschichte", welche ein Jahr nach der Julirevolution erschien. Allerdings, sie verherrlicht Frankreich mit wenig Umsicht. Aber sie enthält Gedanken. Sie zeigt in neuer Weise, wie der menschliche Geist im Anbeginn unter die Allmacht der Natur gebeugt ist. Von Indien und Aegypten aus tritt er seinen Eroberungszug an. Es gilt, die Freiheit zu erkämpfen. Persien, Judäa, Griechenland, Rom, es sind nur Haltpunkte. Jeder Punkt bezeichnet eine Errungenschaft. Das Christenthum wirft die Materie und das Fatum nieder und verkündet laut die Freiheit der Geister. Aber es ist noch nicht durchgedrungen, es hat das gesellschaftliche Leben noch nicht gestaltet.

Hoffen wir, dass es sich der Rathschläge Michelet's dafür nicht bedient. Die Gestaltung würde sonst, fürchten wir, eine scharf centralistische sein. Sie ist durch

Michelet meint wirklich, der indische Geist sei die Schreckgestalt, an der man die Beugung des Menschen unter die Naturmacht studiren könne. Das ist ein Irrthum. Die Bauten von Elefantine und Carli, wie diejenigen uralter Weisheit im indischen Schriftthum zeigen, dass die Geister dort wie überall an der Macht der Natur auch mächtig geworden sind. Die Voraussetzung Michelet's und manches Geschichtsphilosophen ist gänzlich ohne Grund.

Die Humanität, sagt Michelet, in der „Römischen Geschichte", schafft sich selbst. Gott wirkt dann durch sie. Die Menschheit ist göttlich, aber es giebt keinen göttlichen Menschen. Alle diese mythischen Helden sind Gedankenschöpfungen der Völker. Die Philosophie sagt den Menschen: Das, was ihr anbetet, das seid ihr selbst, es sind eure Gedanken! Giebt es grosse Männer, so tauchen ihre Stirnen nicht mehr in die Wolken. „Die Menschheit muss in der ganzen Weite der Geschichte sich selbst als die eine und selbe erkennen". Die Socialwissenschaft datirt, sagt Michelet in der Einleitung zu seiner Ausgabe Vico's, von diesem grossen Gedanken. Bis dahin glaubte die Menschheit, ihre Fortschritte dem Zufall der Erscheinung individueller Genien zu verdanken. So wurde die Geschichte ein unfruchtbares Schauspiel. Wie in der Natur, so deutet Michelet hier an, das Gleichgewicht der Kräfte das Leben bedingt, so in der Geschichte. Für ihre Entzifferung haben zwei Schulen einander die Wage zu halten, die symbolische und die anti-symbolische (symbolique, anti-symbolique). Jene generalisirt, diese individualisirt. Beide sind der Socialwissenschaft gleichmässig nothwendig.

Wir verlassen damit den geistreichen Michelet, dessen künstlerische Begabung die Dinge immer zu einem künstlerischen Ganzen gestaltet und dessen Redeweise in ihrer phantasievollen Art so leicht besticht.

Als Michelet seine Uebersetzung Vico's Cousin überreichte, wurde er dort einem jungen Manne vorgestellt, welcher für uns wichtig ist. Es war Edgar Quinet.

mit Wie Michelet für Vico, so hat Quinet auf französischem schichtlicheHerder gewirkt. Er übersetzte die „Ideen". Seine

Studien hatte er in Heidelberg gemacht, und war der deutschen Litteratur dort näher gekommen. Nachdem er tüchtig in Morea umhergeschweift, lebte er abermals in Heidelberg. Dann nahm er eine Professur in Paris an.

Unsere Aufmerksamkeit nimmt sein: „Génie des religions" in Anspruch. Die Schrift erschien 1841 und machte sofort Aufsehen.

Quinet sieht in der Geschichte der Menschheit die Fortsetzung derjenigen der Erde. Nicht Arbeiter, sondern Propheten und Dichter sind die Schöpfer der Gesellschaft. Die Erhabenheit der jugendlichen Schöpfung begeistet sie. Jede Gegend und Landschaft offenbart ihren Insassen denselben Gott, nur unter besonderer Form. Aus jedem Volk steigt eine Stimme empor, alle bilden den Chor zur Verherrlichung des Höchsten. Das erste Zeitalter ist im Morgenland. Es ist das Gebiet der Vergöttlichung der Natur, das Gebiet der Kasten, des Despotismus und der Architectur. Dem Inder offenbart sich Gott durch das Licht, dem Chinesen durch die Schrift, dem Perser durch das Wort, dem Aegypter durch das organische oder thierische Leben, dem Babylonier und Phönizier durch die Gestirne. Die hebräische Religion sammelt in sich die Blüthe des Orients. Das zweite Alter der Geschichte zeigt uns Griechenland und damit die Vergöttlichung der menschlichen Natur. Die dritte Zeit umfasst Rom und damit die Vergöttlichung des Staats. Die vierte endlich begreift Alexandrien. Es ist die Zeit der Vergöttlichung der Philosophie.

Verfolgen wir nicht weiter. Wir hätten nur eine der Proben leichten Aufbaues mehr. Trügen Quinet's sprachgeschichtliche Studien, wie er sie in seinem Buch „die Schöpfung" vorträgt, diesen Aufbau, so könnten wir versucht sein, darauf einzugehen. So aber dürfen wir ihn seinen Wagnissen überlassen, wenn er die Reihenfolge monosyllaber, polysyllaber u. s. w. Sprachen mit derjenigen der organischen Zelle der Mollusken, Fische und Reptilien vergleicht. Nur das zu erwähnen sei noch erlaubt, dass nach dieser Schrift Quinet's die Menschheit ein Embryo ist. Dieser Embryo geht durch alle Formen hindurch. Jede Entwicklungsstufe ist durch

bestimmte Völker gezeichnet. Alle diese Völker sind zugleich vorhanden. Nur liegen sie geborgen wie die Wald-Saamen im Boden, bis eine Lichtung durch Abholzung die Bedingungen des Keimens und Wachsens zuführt. — Aber diese Menschheits-Entwicklung ist von Quinet nicht monistisch gedacht. Es giebt über ihr eine leitende Vorsehung.

Nur eine der Arbeiten Quinet's — man kann sie bei Flint, denke ich, alle finden — sei noch angeführt. Es ist die „Philosophie der Geschichte Frankreichs", welche 1855 in der Revue des deux Mondes erschien. Sie könnte Denen leicht ein willkommener Anlass werden, welche an einer Philosophie der Geschichte überhaupt verzweifeln. Quinet will die Geschichte Frankreichs betrachten, wie die Theologen die Geschichte der Hebräer. Sie sehen eben Alles auf den kommenden Messias hin an. Dieser erklärt Alles. So drängt die Geschichte Frankreichs unaufhaltsam vorwärts „wie eine heilige Geschichte, welche ihre endliche Erklärung in der mit dem constitutionellen Regime des neunzehnten Jahrhunderts eingeführten politischen Aera findet". S. 929. ([11]) Damit tritt Quinet an die Geschichte Frankreichs heran. Dann bewaffnet er sich mit zwei wichtigen Grundsätzen. Der eine ist der, dass der Absolutismus der Weg zur Freiheit ist. Der andere sagt uns, dass die Menschen immer das Entgegengesetzte von demjenigen wirklich thun, was sie zu thun sich einbilden. Und so bewaffnet tritt er in die Geschichte seines Vaterlandes ein.

Quinet war weit besser bewaffnet, als er, das Gewehr auf der Schulter, im Februar 1848 gegen die Tuilerien stürmte. Jener Gang war leicht. Schwer ist's, das Leben eines Volks philosophisch zu begreifen, dessen Anbeginn und Wurzel man nicht einmal kennt, und dessen Ende man erst recht nicht kennt.

Erinnern wir hier aber noch daran, dass Javary in seiner Schrift, „Die Idee des Fortschritts", welche 1851 erschien, sehr geschickt gegen den Standpunkt Hegel's und Cousin's ficht. Als Theist macht er für die Geschichte den Willen und damit die Sittlichkeit gegen die Naturnothwendigkeit geltend.

Auch einen französisch schreibenden Slaven dürfen wir in dieser Reihe nicht übergehen. — An die Kaiser, den Papst, die Nationen, die starken Geister in der ganzen Welt wendet sich Wronski. Alle ruft er mit grosser Zuversicht für seine Pläne auf. Niemand hörte auf ihn. Der verlassene polnische Emigrant war mit seiner absoluten und messianischen Philosophie in Paris einsam und allein. Es war im Jahr 1852, als seine „absolute Philosophie der Geschichte" in zwei Bänden erschien. Es ist eine in sich geschlossene Weltanschauung darin ausgearbeitet.

Der Darstellung der allgemeinen Ziele der Menschheit geht diejenige der vier einzelnen Ziele voraus, und zwar in der Aufeinanderfolge, wie die Zeitalter sie zu erreichen suchten. Die erste Periode, welche Aegypten und das Morgenland umfasst, ist diejenige rein natürlichen Wohlseins. Die Zeit dauert, bis die Menschheit das Ungenügende dieses Ziels durchschaut. In der zweiten Periode, derjenigen der Herrschaft Griechenlands und Roms, steigert die Menschheit also ihre Ansprüche. Sie sucht ein staatlich gesichertes Wohlsein, und versucht sich in staatlichen Bildungen. Christus eröffnet das dritte Zeitalter. Es ist dasjenige der ewigen Bedürfnisse, des Glaubens und der Kirche. Aber die Kirche beherrscht den Staat und die Vernunft. Da tritt die Menschheit in das vierte Alter, dasjenige der Erkenntniss und der Freiheit. Mit der französischen Revolution aber beginnt eine Aera der kritischen Sichtung, des Kampfes der Gegensätze von göttlichem und menschlichem Recht. Alles bereitet eine neue Zeit der ewigen Selbstbestimmung des Menschen, eine Zeit seiner Autonomie und Autotelie vor. Diese fünfte Periode wird dann die Versöhnung von göttlichem und menschlichem Recht, von Kirche und Staat sehen. Zwei Zeiten ruhen in dieser fünften Weltzeit. Die eine Zeit ist diejenige des Paracletismus, in welcher die Schöpfung des absolut Wahren sich zeigt; die andere ist die der letzten Tage, in welcher die Schöpfung des absolut Guten erscheinen wird. Wir haben also fünf Geschichtsperioden. Vier sind vergangen, die fünfte liegt vor uns. Zeichnen wir nochmals jene vier. Es sind die Zeiten des Despotismus, der Republik, der Unterdrückung

des Staats durch die Kirche, und des freien Staats. — Dies die Anordnung Wronski's.

Wir brauchen nicht zu erwähnen, dass alle jene Völker, welche diese Stufen des geschichtlichen Fortschritts in sich gar nicht erleben, für eine derartige Geschichtsphilosophie gar nicht in Betracht kommen. Aber allerdings, sie sind doch nun einmal vorhanden. Was also mit ihnen anfangen? Durch Wronski erfahren wir es nicht.

Die „Briefe über die Philosophie der Geschichte", welche Odysse-Barot an Girardin schrieb, erschienen in der „Presse". Im Jahre 1864 sind sie gesammelt herausgegeben. Der leitende Gedanke ist, dass die Gesellschaft durch zwei Principe gebildet wird. Es sind dies die Kraft und die Gerechtigkeit. Jene schafft die Kriege, diese den Frieden. Sie gleichen der positiven und negativen Electricität, dem Wechsel von Ebbe und Fluth. Beide, nothwendig für den Bestand des Ganzen, bedingen und gleichen einander aus. Blickt man genau auf die Geschichte, so überwiegt der Krieg auffallend. Es kommen durch die Jahrhunderte bis auf die Gegenwart gerechnet auf 3130 Kriegs- nur 227 Friedens-Jahre. Ist der Krieg so nöthig, so liegt es also nicht im Wesen des Fortschritts, ihn zu beseitigen.

Die geschichtlichen Studien sind ihrer Methode nach dreifach, nach unserm Verfasser. Sie sind empirisch, kritisch, philosophisch. Das sind drei Stufen nothwendiger Entwicklung für sie. Wir sind jetzt bei der zweiten angelangt. Für die dritte sind nur erst wichtige Materialien angesammelt.

So anerkennenswerth hier die an den Tag gelegte Bescheidenheit ist, so vermissen wir sie doch anderwärts. In der Art, wie die europäischen Staaten beurtheilt, wie die „socialen Mosaiken" beachtet werden, wie die Zukunft der Karte Europa's im Voraus festgestellt wird, liegt sie nicht. Denn diese Fernblicke stellen sich doch als Ergebnisse, als Berechnungen von gegebenen Vordersätzen aus dar. Sehen wir diese indess an, so fehlt sehr viel daran, sie zu Grundbedingungen machen zu können, nach deren Vorhandensein oder Nichtvorhandensein das Schicksal der Völker bestimmt werden könne. Die zwei Systeme der Gesellschaft, zwischen

denen die Welt schwanken und von einem zum andern sich bewegen soll, drücken sich aus in der Formel: „Einfache oder zusammengesetzte Gesellschaften, natürliche Nationalitäten oder künstliche Conglomerate, Völker mit Grenzen oder Völker ohne Grenzen, kleine Staaten oder grosse Reiche". — Dazu nehme man die Grundbestimmungen für den Begriff einer Nation: Sie muss nur ein Stromgebiet zur Unterlage haben. Man stelle die Forderung daneben: Nur das Gebirg bildet die natürliche Grenze. Und nun blicke man von diesen Forderungen aus die Landkarte an. Man wird sie über den Haufen werfen. Das thut auch der Verfasser. Und er thut's von der physischen Geographie aus, für welche seine Völker vorhanden sind. Aegypten ist das Musterland, denn — ein Thalbecken ein Volk! Die Vielheit der Gelegenheiten und Ursachen, welche das Sosein eines Volkes bedingen, schrumpft zusammen bis auf das: Stromgebiet.

Reden wir noch von Dollfus, so erinnert uns bei ihm Vieles an Cousin. In seinen „Betrachtungen über die Geschichte" hat Dollfus einen Begriff des Fortschritts, also der Geschichte, aufgestellt, wie es nur der Pantheismus vermag. „Das Unendliche ist die These, das Endliche die Antithese, der unendliche Progress die Synthese der Dinge. Der Progress ist das Wort des Räthsels der Welt überhaupt". — Wäre dem wirklich so, so würde an diesem Räthsel wenig genug entziffert werden. Denn der unendliche Fortschritt, Fortschritt ohne Anfang und Ziel, ist ein Selbstwiderspruch. Er ist also ein sehr schlechter Schlüssel für die Geschichte. Aber wir geben zu, er ist „die Religion unserer Zeit". Dann allerdings ist unsere Zeit völlig unbestimmbar, und die Geschichte ist's auch. Denn „l'histoire est la vraie psychologie de notre espèce". — Einen Entwicklungsgang der Geschichte giebt Dollfus nicht. Denn dem Mancherlei des Beigebrachten fehlt der aufreihende geschichtliche Faden. Seltsam ist die Scheu vor der Annahme einer Entstehung des Menschen durch einen schöpferischen Act, während doch auch dem Darwinismus nicht gehuldigt werden soll.

Wir begannen diese Ueberschau mit dem französischen

Hegel, mit Cousin. Schliessen wir sie mit dem französischen Krause, mit Laurent.

Durch Ahrens in Brüssel für Krause's Philosophie gewonnen, hat Tiberghien diese in Belgien erst heimisch gemacht. In seiner Entwicklungsgeschichte der religiösen und philosophischen Systeme lässt er die ganze Bewegung in Krause als ihre Spitze auslaufen. Und nun feiert auch die Krause'sche Philosophie der Geschichte, wenn auch in veränderter Form, ihre Auferstehung in Professor Laurent zu Gent. Es ist der XVIII. Band seiner „Histoire du droit des gens et des rélations internationales", Paris 1870, welchen wir im Auge haben. Dieser Band enthält die Philosophie der Geschichte.

Was ist die Geschichte? So fragt Laurent in der Einleitung. Sie ist nichts, als ein Gemälde der Leiden, welche einige Menschen durch ihre Leidenschaften auf Alle häufen — behauptet Lingard. Sie ist ein göttliches Gedicht, welches menschliche Einschiebsel nicht verfälschen können — sagt Bancroft. Wer hat Recht?

Laurent geht im ersten Kapitel die Versuche zur Erklärung der Geschichte durch. Die Meisten wollen Gott in der Geschichte haben. Einige, wie Bossuet, wollen es indess in der wunderhaften Weise des traditionellen Christenthums. Andere, wie Vico, huldigen dem antiken Fatalismus. Der strengkirchliche Standpunkt, welchen Donoso-Cortes und Schlegel einnehmen, macht nicht Gott, sondern den Teufel, den Herrn der Welt, zum Herrn der Weltgeschichte. Neuerdings ist man dazu fortgeschritten, so Voltaire und Friedrich II., statt Gottes: den Zufall in der Geschichte einzuführen; Kant entthront ihn. Aber ein merkwürdiger Fatalismus bietet sich für die Lösung des grossen Geheimnisses an. Montesquieu nimmt statt des Zufalls das Zauberwort: Klima. Herder macht die Natur überhaupt zum Fatum, Renan die Raçe. In Thiers haben wir den revolutionären, in Hegel den pantheistischen, in Comte den positivistischen Fatalismus. In Buckle sehen wir den Bau der allgemeinen Gesetze. Damit schliesst das erste Kapitel des ersten Buchs.

Im zweiten werden die geschichtlichen Thatsachen ge-

prüft. Wir erhalten Beiträge zur natürlichen Theologie, Rückschlüsse vom Werk und seinem Gang auf den Meister und seine Leitung. Hier muss Laurent's Grundanschauung hervortreten, denn er will sie uns durch die Geschichte bestätigt zeigen. Welches ist sie?

Gott ist der Welt immanent, sagt Laurent. Er offenbart sich durch kein Wunder der Menschwerdung. „Der Fortschritt ist unvereinbar mit der übernatürlichen Offenbarung". S. 80. Das Wunder überhaupt findet in der wirklichen Geschichte keinen Raum. Gott offenbart sich nur mittelbar durch Vernunft und Gewissen. Diese Offenbarung ist immerwährend und allgemein. So lebt Gott im Menschen und der Mensch in Gott. Jede geschichtliche That ist das gemeinsame Werk Gottes und des Menschen. So verlangt es die „Doctrin der Immanenz". Alle Ereignisse sind natürlich und Gottes Hand ist in allen. Immer also handelt der Mensch, niemals nimmt Gott seinen Platz ein. Aber der Wille des Menschen kann demjenigen Gottes zuwider laufen. Die Willen beider würden sich nur decken, wenn der Mensch Gott würde. Der dramatische Widerstreit der Willen ist der Inhalt der Geschichte. Er spiegelt sich im Seelenleben, wo der Widerstand des Willens der göttlichen Inspiration fortwährend entgegentritt. Wenn nun, wenden wir dieses auf die Geschichte an, trotz des menschlichen Widerstreits, ja gerade durch ihn, die Geschichte sich fortbewegt, wenn Fortschritte und Ueberschreitungen der Menschheit grade für ihre Erziehung dienstbar gemacht werden, sollte dies nicht Beweis für eine höhere Leitung sein? Gott wendet das zum Guten, was an sich ein Uebel ist. Die Menschen thun oft das Gegentheil von dem, was sie wollen. Denn die Folgen ihrer Handlungen liegen völlig ausser ihrem Gesichtskreise, ja sie würden, hätten sie sie vorausgesehen, nicht gehandelt haben. Was so gegen und ohne den menschlichen Willen für den Fortschritt, für die Erziehung des Menschen thatsächlich geschieht, das beweist überall eine göttliche Leitung.

Diesen Beweis sucht Laurent aus der Geschichte zu erbringen. Wozu die Machtentfaltung aller Völker und endlich der Römer? Diese Kräfte sind Mittel für die Civilisation.

Die Eroberer sind, auch ohne ihren Willen, die Schöpfer des Fortschritts. Diese rohe Kraft bereitet auch das Christenthum vor. Ist's wahr, dass die römischen Legionen den Aposteln die Wege bereiten mussten, so gilt das von jeder Gründung eines grossen Reichs. Die Reiche dienen gegen ihren Willen dem Reich des Friedens. Christus gründet gegen seinen Willen eine Religion. Heidenthum und Philosophie haben ihn zu einem Gott gemacht. Er ist so wenig Gott, dass Gott vielmehr genöthigt war, aus seinem irrigen Thun das Gute erst werden zu lassen. Er kam, wie er doch verheissen, nicht wieder zu den Seinen in den Wolken des Himmels. Gehen wir die Geschichte durch, — alles, was baut und bildet, geschieht trotz der Menschen. Die Fluth der Barbaren überschwemmte das Reich. Sie wollen zerstören, und gegen ihren Willen müssen sie bauen. Völlig roh, schaffen sie eine Bildung, wie die Welt sie noch nicht sah. Abermals ein Beweis für eine göttliche Leitung der Dinge. Ohne sie regiert der Zufall oder die rohe Gewalt, durch sie nur ist die sittliche Ordnung gerettet. S. 293. So legt Laurent bis zu Napoleon's Sturz die Geschichte dar. Wird man noch leugnen, Gott sei in der Geschichte?

Sollen wir antworten, so werden wir gestehen, dass die Absicht gut, der Beweis mangelhaft sei. Warum, so müssen wir fragen, konnten nicht in der Geschichtsbewegung selbst unerkannt mitspielende Kräfte den unvorhergesehenen Umschlag zum Besseren bewirken. Warum könnten nicht unwägbare Elemente im Zusammenstoss der Dinge aus diesen selbst entbunden werden und auf den Schauplatz treten? Mindestens musste dargethan werden, warum eine derartige Erklärung aus der geschichtlichen Strömung selbst unstatthaft sei. Das ist nicht geschehen.

Dem ersten Buch folgt ein zweites, worin der geschichtliche Fortschritt behandelt wird. Das erste Kapitel zeigt die Geschichte des Einzelwesens und seiner Rechte von der ältesten Zeit bis auf die neueste. Weder Socialismus, noch Individualismus! Das ist die praktische Warnung. Einheit und Verschiedenheit — beide haben ihr Recht. Das Gleichgewicht beider ist die Pflicht. Das führt auf ein zweites

Kapitel: Das Einzelwesen und seine Pflichten. Hier tritt die Frage auf, ob es einen Fortschritt, wie hinsichtlich der Freiheit der Einzelnen, so hinsichtlich des religiösen Gedankens, gebe? Laurent zeigt einen solchen, der im Alterthum auf Christus hinführt. Giebt es einen weiteren, der über das Christenthum hinausführt? Laurent äussert sich nicht deutlich über diesen Fortschritt und dessen Weise. Giebt es einen sittlichen Fortschritt? Gewiss, er ist begründet im religiösen. Laurent zeigt den Fortschritt in der Stellung der Frauen, der Sklaven. Er zeigt die Abnahme der Barbarei, die Zunahme der Menschlichkeit. Von den Einzelnen wendet er sich zu den Völkern. Es ist der Inhalt des dritten Kapitels. Hier allerdings wiegen Natur- und Staatsrecht zu sehr vor. Was Laurent indess über die geschichtliche Bedeutung der Universal-Monarchien, über diejenige der katholischen Einheit, über die Individualität als Zweck und die gesellschaftliche Einheit als Mittel der Geschichte giebt, das ist sehr lesenswerth. S. 496 ff. Auch das vierte Kapitel, welches die Beziehungen der Völker untereinander behandelt, enthält treffliche Bemerkungen. Es will den Fortschritt vom ursprünglichen Bewusstsein der ältesten Völker an zeigen. Sie halten die Nachbaren nur für Barbaren. Krieg, Unterwerfung, Colonisation treten dann auf und verbinden endlich die getrennten. Manche Betrachtung des vorigen Kapitels kehrt hier wesentlich wieder. Der Fortschritt selbst wird kaum gezeigt. Die Idee der Universal-Republik als solcher war ja hier nicht zu erörtern. Deutlicher erscheint der Fortschritt in der allgemeinen Ueberzeugung von der Nothwendigkeit des Friedens, als Mittels für die Bildung des Geschlechts. Ob ein ewiger Friede möglich ist? „Wir haben, sagt Laurent, Zweifel geäussert, aber es sind auch nur Zweifel. Wer möchte dem menschlichen Geschlecht Schranken zu setzen wagen? Es giebt keine Säulen des Herkules für die menschliche Vervollkommnungsfähigkeit". Damit schliesst Laurent völkerrechtlich, gemäss der ganzen Anlage, sein grosses Werk ab.

Blicken wir zurück. Laurent will die Ehre Gottes in der Geschichte zeigen. Denn Gott erzieht den Menschen, dem er die volle Freiheit lässt, den er nur inspirirt und leitet.

Und Laurent macht mit der Erziehung der Menschheit vollen Ernst. Er weist das Wunder aus der Geschichte fort. Aber es liegt ihm doch daran, ganz nach der Weise des alten Theismus, den Erzieher mit möglichsten Befugnissen auszustatten. Gott giebt der Seele den Leib als Werkzeug für ihre bestimmte Aufgabe. So giebt er dem Menschen, dem Volke, den bestimmten Wohnort. Er schafft diesen Ort als materielles Werkzeug eigens für dieses bestimmte Volk als dessen weitere Leiblichkeit. Ist ein Volk mit industriellen Gaben ausgestattet, so pflanzt Gott dasselbe in ein Land, in welchem es an der Natur selbst die nöthige Unterstützung besitzt. Die Natur selbst wird ihm providentielles Instrument.

Aber, sehen wir davon ab, dass Laurent die Stellung der Philosophie der Geschichte zu den Wissenschaften im Allgemeinen nicht kennzeichnet, es gelingt ihm auch nicht, ihre Haupt-Frage zu lösen. Das ist die Frage nach den Factoren der Geschichte. Wo Gesetze sind, da ist auch ein Gesetzgeber vorauszusetzen, und dieser ist Gott. Das ist aber doch zunächst nur Behauptung und Wunsch. Nirgends beweist Laurent, dass ein immanentes Gesetz nicht eben so genügen könne, als ein „immanenter Gott". Die alte Natur-Philosopie heftete Kräfte äusserlich an die Dinge oder gab ihnen lenkende Geister bei. Die neuere findet Kräfte und Gesetze der Bewegung in den Dingen selbst. Warum könnte die neuere Geschichts-Philosophie nicht zu derselben Einsicht kommen? Warum nicht grade bei Laurent's immanentem Gott und seiner Idee der Erziehung? „Jede Erziehung ist Entwicklung und demgemäss ein Fortschritt. — Die Entwicklung aller menschlichen Fähigkeiten, das ist das ideale Ziel, welches die Menschheit unter der Inspiration Gottes verfolgt". Edel ist diese Anschauung, vermöge derer die Geschichte nun „die Manifestation des Plans ist, welchen Gott für die Erziehung des menschlichen Geschlechts gefasst hat". — Aber gewiss ist's, dass jene Inspiration als ein zweiter und wirklich ausserhalb des Menschenwesens liegender Factor der Geschichte erst erwiesen werden muss. Nur so konnte die Aufgabe, die unter göttlicher Leitung fortschreitende Humanität als Zweck der Geschichte darzustellen, wissenschaftlich gelöst werden.

Wir sagen so, indem wir übrigens davon völlig absehen, dass Laurent weder nach dem eigentlich intellectuellen, noch nach dem ästhetischen Fortschritt der Menschheit überhaupt ernstlich fragt.

Wir gehen nach Italien. Wie Cousin den Idealismus von Berlin nach Paris, so trug Vera ihn von Berlin nach Neapel. Hegel's Philosophie der Geschichte war von Passerini bereits übersetzt. Das deutet schon auf eine weitverbreitete Neigung für diese Philosophie überhaupt.

Es war etwa 1861, als Vera an die Universität Mailand berufen wurde. Er eröffnete seine Vorlesungen mit: Philosophie der Geschichte. Geschichte ist ihm die Entwicklung der Idee, der göttlichen Vernunft. Er wird nach Neapel versetzt, und eröffnet auch hier mit demselben Gegenstande. Hier, an Vico anknüpfend, erklärt er: Philosophie der Geschichte. Sie ist ihm nur ein Moment der absoluten Wissenschaft. Die Idee, welche der Geschichte zu Grunde liegt, ist der göttliche Gedanke im Leben der Menschheit. Dieser Gedanke durchdringt ebensowohl die Naturdinge, als die Geister der Menschen. So ist die Geschichte in Gott und Gott in der Geschichte. Gott macht nicht, er ist die Geschichte.

So schlug Vera auf dem Schauplatz Campanella's und Vico's das Tabernakel Hegel'scher Geschichtsphilosophie auf.

Neben Vera erscheint Spaventa. Er kam von Bologna als Professor der Philosophie nach Neapel.

Eine Philosophie der Geschichte ist das Ziel auch seiner Arbeit. Er feiert beredt den Kreislauf italienischer Weisheit. Sie ist's, sagt er, welche mit Campanella und Bruno beginnt, Europa befruchtend durchzieht, und in Gioberti auf Italiens Boden zurückkehrt. Aber alle Philosophie hat ihren Höhepunkt in der begriffenen Geschichte. Es ist die Idee der Humanität, welche ihr Inhalt ist. Sie offenbart sich in der freien Einheit und Entfaltung der Völker, in der vernünftigen Bildung der Einzelnen. Im Alterthum fehlte dieser Gedanke der Einheit. Auch das Mittelalter fasste ihn nicht. Die Ziele

der Menschheit waren ausserordentliche, jenseitige. Jene Einheit aber verlangt, dass sie im Diesseits liegen, dass dies Diesseits als Offenbarung des Göttlichen den Menschen nicht ferner über sich hinaus weist. Die Welt der Erscheinungen darf nicht nur als zu übersteigende Stufe gelten. So nur wird auch endlich die Zweiheit von Kirche und Staat aufhören, denn dieser ist nun ebenfalls die Verwirklichung der göttlichen Idee, die Selbstoffenbarung Gottes. Dieser Staat ist das Ziel der Geschichte.

Die Begeisterung für diesen Staat wie für Spaventa zeigte sich am 7. Januar 1865 in jenem feierlichen Autodafé im Hof des Universitätsgebäudes. Aber die Begeisterung für Geschichtsconstruction wird ohne gediegene Arbeit nicht weniger rasch erlöschen, als jene Flammen.

Als ob Alles in demselben Fahrwasser steuern müsste, auch Luigi Settembrini erweitert seine Vorlesungen über Litteraturgeschichte zur Geschichtsphilosophie. Er betrachtet nur drei Perioden der Menschheit. Er blickt auf das Alterthum. Die antike Kunst und Zeit gelangte durch die Formen des Behagens und der Freude zur Lust am Schmerz, zur Grausamkeit. Hier setzte die zweite Zeit ein. Jetzt erwachte der Drang, über die Welt hinauszugreifen. Es kommt der Pessimismus des Christenthums. Naturnothwendig schlägt das Bewusstsein der Menschheit in ihn um. Die Gipfelung liegt in der Sehnsucht nach dem Weltuntergange. Er wurde mit Ablauf des ersten Jahrtausends der christlichen Zeitrechnung erwartet. Erst, als man einsieht, dass auch auf Erden „sich etwas Heiliges und Göttliches finde, das Grab Christi", — beginnt der Umschwung langsam sich zu vollziehen. Der Kampf zwischen Himmel und Erde, ein Kampf, dessen Mitte Italien ist, beginnt. Die dritte Zeit bricht an wie der Tag. Wie ein aus der dumpfen Schule der Jesuiten entlassener Zögling stürzt die befreite Menschheit sich in's volle Leben. Aus dem Kampf um's Dasein kommt sie endlich zur Ruhe freier Entwicklung.

Der erste Band dieser Vorlesungen erschien zu Neapel 1866.

Wir stehen bei Gioberti. Er ist, sollen wir Spaventa

glauben, der italienische Hegel. Es mag sein. Gioberti ist ein tiefsinniger und ursprünglicher Geist, welcher sich mit einer Gewalt heraufarbeitete, die unsere ganze Bewunderung verdient. Man lese nur, wie er erzählt, dass er in Paris Niemand finden konnte, der ihm Zutritt zu den Büchersammlungen verschaffte, wie Quételet in Brüssel ihn dort in die Bibliothek geführt. Dann stieg er auf wie ein Meteor. Er wird Hofkaplan des König Karl Albert. Er glüht für die Einheit Italiens. Er wird Minister des öffentlichen Unterrichts. — Doch gehen wir zur Sache.

Im vierten Theil seiner gesammelten Werke finden wir die von Massari herausgegebene „Protologie". Hier tritt in Saggio IV die Idee des Progresso entgegen. „Es giebt nichts Neues unter der Sonne. Macchiavelli und Vico wiederholen es. Gewiss, denn es herrschen die Gleichheit und das Einerlei". So ist die Geschichte nicht eine grade Linie, sie ist eine Spirale, eine Schneckenlinie ([12]). Der Fortschritt ist durch lauter theilweise Rückschritte unterbrochen. Was Gioberti über die kosmische Ordnung giebt, ist hier gleichfalls zu beachten. Sie wird unter dem Gesichtspunkt des Raumes und der Zeit betrachtet. Die Ordnung des Raums ist coexistent und simultan, diejenige der Zeit successiv. Dort entsteht so der Gedanke der prästabilirten Harmonie, hier derjenige des Fortschritts. Aber jene simultane und diese successive Ordnung werden als leitende Ideen unbrauchbar, wenn die eine auf Kosten der anderen übertrieben wird. Sie müssen verbunden, einander bedürfend und bedingend gedacht werden. Es bedarf deshalb eines dialectischen Mittels, um sie als Einheit zu fassen. Dieses dialectische Mittel ist nun eben jene kosmische Ordnung und Harmonie, die Einheit des Simultanen und Successiven. Die höhere kosmische Harmonie ist deshalb ein lebendiges Bild der göttlichen Einheit und Vollkommenheit. Jene Coexistenz und diese Succession der Dinge sind allein durch diese Idee der höchsten Harmonie in Einklang zu bringen. Deshalb ist der Gedanke eines ununterbrochenen Fortschritts thöricht. In dieser seiner Uebertreibung zerstört er den Gedanken der prästabilirten Harmonie. Dieser Gedanke dagegen, wie Leibnitz ihn formt, ist

viel zu starr, denn er lässt denjenigen des Fortschritts nicht aufkommen, S. 290. Und wie nun die Idee der kosmischen Harmonie diejenige räumlicher Coexistenz und zeitlicher Succession zu vermitteln bestimmt ist, so hat die Idee des Lebens diese Aufgabe für den Begriff zeitlicher Entwicklung zu übernehmen. Das Leben ist Synthese von Progress und Regress, wie die Gegenwart diejenige von Vergangenheit und Zukunft ist. — Alle diese Bemerkungen, wie diejenige über Evolution und Involution, sind als geistreich gewonnene Beiträge für die Historik und die Grundlegung der Geschichtsphilosophie zu betrachten.

Hierher gehört, was Gioberti in demselben Bande über die società sagt. Er schildert die Zweiheit der die Gesellschaft bildenden Kräfte. Die moralische Kraft ist die der Bindung, Liebe und Einheit. Die physische Kraft ist diejenige der Entbindung, des Hasses, der Zerstreuung. Jenes ist der synthetische, dieses der analytische Factor. Sie entsprechen den Quellen, denen sie entströmen, dort der Idee, hier der Sinnlichkeit. Dort der centripetale Zug der Liebe, sie treibt zum Opfern. Hier die centrifugale Bewegung der Begierde, sie zieht zur Selbstsucht. So erklärt sich die Entstehung der Raçen. Sie sind Bruchstücke der ursprünglichen Einheit. Durch Colonisation und Auswanderung, freiwillig und gezwungen, vollzog sich die Ausbreitung des zersprengten Geschlechts. Die kulturliche Bedeutung der Raçen zeigt sich am besten an den Religionen. Die kaukasische Raçe vertritt den Monotheismus, die mongolische den Emanatismus und Pantheismus, die Neger-Raçe den Polytheismus und Fetichismus. Das ist in den Raçen psychologisch begründet. Die Kaukasier stellen die intuitive Seite des Geistes, die Mongolen die imaginative, die Neger die sensitive dar (epoca intuitiva, immaginativa, sensitiva). S. 537. Gehen wir nach Europa über, so zeigen sich im alten Griechenland drei geschichtlich wirksame Principien. Es ist das macedonische, das dorische, das jonische, oder das kriegerische, das aristokratische, das demokratische Element. Die Arbeit dieser unter die Völker vertheilter Gedanken tritt überall wieder hervor. Als das jonische demokratische Element in

Athen sich vollzog, antwortete von Macedonien her das kriegerische. Auf die Demokratie Frankreichs wird die Herrschaft Russlands antworten. Italien, in welchem der Orient mit seiner Mystik in den Occident ragt, ist das Land des hieratischen Volks. Es ist das Sacerdotium Europa's.

Als ächter Optimist stellt Gioberti hier für das Ende der Geschichte eine sociale Palingenesie in Aussicht. Sie ist „vergleichbar derjenigen, welche von Dichtern unserer Erde in physischer Hinsicht geweissagt ist. Die gemässigte Zone der moralischen Welt wird sich erstrecken vom Aequator bis zu den Polen; — der Mittelstand wird gleichsam der einzige absolute, allgemeine Stand sein, und die Menschheit als Ganzes, durchdrungen von den süssen Einflüssen der Harmonie, nicht mehr gebrochen und zerstreuet durch ungerechte und willkürliche Scheidungen, wird fröhlich und in Eintracht ruhen im Hafen der dialectischen Mitte". — Das ist ein Lieblingsgedanke Gioberti's. Darin versöhnt er den Menschen mit dem Priester. In zahlreichen Stellen des Primato kehrt das glückliche Reich des Endes wieder, ein Idealreich vollendeter Theokratie, in welche der ganze Reichthum des Menschlichen eingegangen ist, um darin seinen vollen Frieden zu finden.

Der heimathlose Priester und Staatsmann starb, an seiner Protologie arbeitend, zu Paris. Es ist nicht leicht, hier zu verzichten, und nicht noch einen Blick auf sein Leben und seinen Lohn zu werfen.

Der Skeptiker Franchi, Professor zu Mailand, ist aus dem Studium Kant's hervorgegangen. Er hat Gioberti'sche Gedanken und Rosmini'sche Sittenlehre für Arbeiten verwendet, in denen nur zerstreute Gedanken für unsern Zweck uns ansprechen könnten. In der „Filosofia del sentimento" stellt er die Stufen im Leben der Völker dar. In der Kindheit sind sie von den Sinnen beherrscht. Stern- und Fetisch-Dienst zeigen es. Im Knabenalter finden sie die Götter nicht mehr in den sinnfälligen Dingen, sondern in den dahinter liegenden Kräften. Es ist die Zeit des Polytheismus. Die Kritik tritt auf und verbindet die Mehrheit der Erscheinungen in der Einheit der Ursachen. Der Monotheismus entsteht.

Dann formt die Menschheit jene Ideen von Incarnationen und Trinität, die so vielen Religionen gemeinsam sind. Es ist ein Process poetischer Personificationen der Gefühle und Gedanken, der uns so vorgeführt wird. Er ist auf erster Stufe physisch, dann mythologisch, dann theologisch, endlich metaphysisch. Das Ergebniss jeder Stufe ist die Verneinung des bisherigen Mythus und Symbols. Mit jedem neuen Symbol beginnt eine neue Stufe und Geschichts-Epoche, und zugleich die neue Bewegung wissenschaftlicher Arbeit. In ununterbrochener Umformung und Umbildung besteht das Wesen der Geschichte.

„Dies ist die Lehre des modernen Humanismus," sagt Franchi. Wir werden sie im Ganzen auch bei Mamiani finden, in welchem, so sagt man, Galuppi, Rosmini und Gioberti einander durchdringen.

In seinen metaphysischen Bekenntnissen hat Graf Mamiani, es war 1865, treffliche Bemerkungen über den Gang der Völker gegeben. Die Elemente der gebildeten Gesellschaft, sagt der Graf, sind: Thätigkeit, Wissenschaft und Sittlichkeit oder Religion. Sie heben die Völker. Die Kehrseite: Trägheit, Irrthum, Selbstsucht stürzen sie. Das lebendige Weltall nimmt seine Richtung auf Gott. Diese Vorwärtsbewegung des Endlichen ist unendlich. Die Fortentwicklung ist schrankenlos. Es ist daher möglich, dass durch den Trieb des allgemeinen Lebens auch das Unorganische sich zum Leben und zur Intelligenz erhebt. Die Erfahrung zeigt uns den Fortschritt indess bis jetzt nur am Menschen. Er nähert sich in der Form der Menschheit als geschlossener Einheit dem höchsten Wesen, ohne es je zu erreichen. Diese Fortbewegung ist die Geschichte. Die Geschichte ist also eine endlose Geschichte.

Dritte Abtheilung.

Wir stiegen von den mystischen Höhen der Betrachtung herab, auf denen vorzugsweise Gott als Bildner der Geschichte erschien. Das Werk trat hinter den Künstler zurück. Es war die Zeit theologischer Anschauung. Wir gelangten dann zum Zeitalter des Humanismus, der im Idealismus sich denkend begründete. Hier erschien der Mensch als geistiger Schöpfer der Geschichte, und die Entfaltung des Menschlichen als ihre Aufgabe. Der theologische Gesichtspunkt war für eine systematische Erfassung der Geschichte in den anthropologischen umgesetzt. — Aber niedersteigend sind wir jetzt in das Flachland gekommen, wo auch die Ideale verschwinden. Die Natur, und nur sie, wird als Werkmeister der Geschichte erscheinen. Das heisst, der Materialismus wird regieren. Statt des theologischen, statt des anthropologischen Gesichtspunkts behalten wir den physiologischen.

Nicht, als ob nicht auch in dieser Periode Reactionen gegen diesen für Philosophie der Geschichte sie beherrschenden Grundgedanken — auftraten. Sie treten auf und sie werden beachtet werden. Die leitende Anschauung aber, das sollte nur gesagt sein, ist die im Idealismus niedergehaltene, hier aber zu Tage tretende naturhafte. Es ist ein Monophysitismus der Auffassung, welcher bis zu dem Augenblick, wo wir dieses niederschreiben, das wissenschaftliche Denken Europa's noch beherrscht, welcher bekämpft, aber nicht aus dem Felde geschlagen ist.

Sehr ungesucht aber bieten sich uns drei Erscheinungsformen dieses Naturalismus dar. Auf französischem Boden wird er uns zuerst, und hier im Socialismus entgegentreten, welcher sich im Positivismus mit der Philosophie auseinander

zu setzen sucht. Man denke an alles das, was Comte: „Philosophie sociale“ nennt. Aehnliches, aber nicht Eigenartiges, wird uns in Italien begegnen. Wir werden dann zweitens auf dem Boden Englands den Naturalismus als Materialismus auftreten sehen. Endlich werden wir ihn in Deutschland als Pessimismus finden. Wir werden darzustellen suchen, wie die geschichtsphilosophischen Arbeiten, von socialistischen, naturalistischen, pessimistischen Vordersätzen aus geschaffen, sich ausnehmen. Den Widerstand gegen diese so gewonnenen Geschichtsconstructionen werden wir jedesmal auftreten lassen.

Erster Abschnitt.

In den gehaltenen Formen der alten Gebilde war die Renaissance von Italien her einst aufgestiegen. Ein Wilder, in erborgten antiken Stücken sich spreizend, sprang die französische Revolution in die entsetzte Gesellschaft. Wie die Revolution vorbereitet wurde, haben wir betrachten können, als wir Montesquieu, Turgot und Rousseau zu zeichnen versuchten. Was sie für unsere Wissenschaft abwarf, bleibt uns jetzt zu beachten. Wir haben den Socialismus in der Geschichtsphilosophie zu schildern. Der Zeit nach greifen wir deshalb zurück. Denn die Revolution erst schafft offen und radical den glatten Boden, die nackte Fläche, auf welche Neubauten gesetzt werden können, welche nicht philosophisch sein sollen, und es doch immer wieder sind.

Den deutschen Philosophen blieb die Menschheit eine ideale Grösse, den Franzosen wird sie eine sociale Frage. Und die Geschichtsphilosophie in Frankreich beschränkt sich auf ihre Lösung.

Auf einer Dachkammer, versteckt vor seinen Feinden im Angesicht der arbeitenden Guillotine, schrieb der Marquis Condorcet. Er dachte anfangs nur daran, seine Lebensbeschreibung zu hinterlassen. Aber die Entwürdigung des

Vaterlandes, welche darin hätte erscheinen müssen, hielt den Girondisten zurück. Seine Gedanken erhoben sich zu den reineren Höhen der Betrachtungen über die Lage der Menschheit überhaupt. Er schrieb jenes „Gemälde über die Fortschritte des menschlichen Geistes". Es war im Jahre 1793.

Die Absicht ist, „in den Veränderungen, welchen die menschliche Gattung unterworfen ist, indem sie sich im Fortgang der Jahrhunderte beständig erneuert, den Weg zu zeigen, welchen sie zurückgelegt, die Schritte, welche sie in der Richtung auf die Wahrheit oder das Glück hin gemacht hat". So wird sich ergeben, „dass die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen wirklich unendlich, dass die Fortschritte dieser Vervollkommnung, die von jeder Macht, welche sie zum Stillstand bringen möchte, völlig unabhängig sind, nur durch die Dauer des Erdkörpers begrenzt sein können, auf welchen wir uns gesetzt finden. Diese Fortschritte können ohne Zweifel mehr oder weniger schnelle, sie werden niemals rückläufige sein".

Damit giebt Condorcet seinen Plan. Er will die Menschheit in ihrer Bewegung auf die Wahrheit hin darstellen. Den Gesichtspunkt, unter welchen er diese ganze Bewegung bringt, zeichnet er noch deutlicher. Es ist der Gang der Vernunft (marche de la raison), welchen er in seinen Fortschritten und Hemmungen zeigen will. Weil aber in jeder Epoche eigenthümliche Hemmungen eintreten, so würde zugleich der dadurch entstehende Kampf, es würden Geburt, Triumph und Zusammensturz der den Gang der Vernunft verzögernden Vorurtheile darzustellen sein. (p. 15—17.)

Wir sehen, die Aufgabe ist richtig gefasst. Ein leitender Gedanke ist gefunden. Wie Perlen an der tragenden Schnur sollten an ihm die Zeitalter als Stufen der hinaufschreitenden Vernunft sich aufreihen. Blicken wir diese Zeitalter an. Es sind zehn, welche Condorcet aufstellt.

Im ersten sehen wir die Entwicklung in das Familienleben. In Jagd und Krieg üben sich die jungen Kräfte. Im zweiten finden wir Viehzucht und Ackerbau hervortretend. Auf dieser Stufe sind ja viele Völker zurückgeblieben. Aber der Uebergang zur Civilisation ist ein nothwendiger Durch-

bruch. Denn nicht das Wachsthum der Aufklärung, nur ihre Abnahme bringt die Laster der gebildeten Völker. p. 41. So treten denn auf der dritten Stufe die grossen Despotien, die Kasten und Stände, Erbadel und Sklaverei ein. Durch die Arbeitstheilung und auf dem Grunde angesammelter Kraft bleibt für gewisse Zweige der Gesellschaft Zeit übrig, welche für höhere Zwecke verwendbar ist. Der Priesterstand indess hält hier noch das Wissen mannigfachster Art umschlossen. Bis zur Erfindung des Alphabets dauert auch diese Epoche. Die vierte umfasst die griechische Geschichte bis zu Alexander. Sie umfasst jene Künste und Wissenschaften, welche, wenn recht gefördert, die Tugend im Gefolge haben müssen. In der fünften Periode verzweigen die Wissenschaften sich auffälliger. Rom tritt in die Mitte der Kulturwelt, und schenkt ihr die Jurisprudenz. Aber überall herrscht noch der todte Glaube an das Ueberlieferte und Wunderhafte, es fehlt der Zweifel. p. 142. Das sechste Zeitalter reicht bis zu den Kreuzzügen. Es zeigt uns die mittelalterliche Gerichtsbarkeit mit Wehrgeld und Bussen, und endlich das Hervortreten des Islam. Die Kreuzzüge gegen die Albigenser, die Buchdruckerkunst, die Reformation erscheinen im siebten Alter. In der Schilderung des achten werden die besseren Gesetze, der Aufschwung der freien Wissenschaft seit Baco, Galilei, Descartes, der Gebrauch der Landessprachen hervorgehoben. Das Ergebniss war: „l'esprit humain ne fut pas libre encore, mais il sut qu'il était formé de l'être". In der neunten Weltzeit beginnt die Vernunft die Ketten zu brechen. Die Niederlande streiten für die Religionsfreiheit, die Publicisten finden nach langen, dürren Lehrsätzen endlich die Menschenrechte. Locke und Rousseau treten auf. Es erscheint eine öffentliche Meinung auf der Bühne, und der Humanitäts-Gedanke wird eine Macht. Jetzt verkünden zahllose Entdeckungen und Fortschritte auf allen Gebieten der Erfahrung den Anbruch einer neuen Zeit. Die Wissenschaft fängt an, Gemeingut zu werden. Die Unabhängigkeit der vereinigten Staaten, die Revolution in Frankreich, sie zeigen die Allgemeinheit der Herrschaft eines neuen Bewusstseins. Immer aber muss, schliesst Condorcet, anerkannt werden, dass

das Mass wirklicher geschichtlicher Erkenntniss gering ist, weil es an eingehenden Beobachtungen der Zustände entlegener Völker fehlt. So weit wir sehen, ist in den letzten Jahrhunderten für den Fortschritt des menschlichen Geistes — Viel, für die Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts — Wenig geschehen. Es ist gearbeitet: „beaucoup pour la gloire de l'homme, quelque chose pour sa liberté, presque rien pour son bonheur". p. 321.

Endlich nun richtet Condorcet den Blick vorwärts zur Betrachtung der zehnten Periode. Was in der früheren Geschichte überhaupt angelegt ist, muss hier hervortreten. So erscheint denn die Beseitigung der Ungleichheit unter den Völkern, die Gleichheit in ein und demselben Volke, endlich die wirkliche Vervollkommnung des Menschen. Turgot, Price und Pristley haben die neue Zeit am deutlichsten erkannt. Die Sonne wird nur freie Menschen auf Erden beleuchten, die Vernunft wird Gebieterin sein. Tyrannen, Sklaven und Priester wird man nur noch auf der Bühne finden. p. 338. Der Krieg wird eine Unmöglichkeit werden, die allgemeine Verbrüderung wird im Gegentheil eine allgemeine Sprache nothwendig machen. Die Lebenszeit der Menschen wird in's Ungemessene verlängert. Selbst der Reichthum, welcher immer nach gleichmässiger Vertheilung strebt, wird keine Veranlassung zum Streit mehr bieten. Denn die Vervollkommnung der Gesetze gleicht den Vortheil des Einzelnen mit dem des Volks völlig aus. Der Mensch „lebt in einem Paradiese, welches seine Vernunft ihm zu schaffen wusste, und welches seine Liebe zur Humanität mit den reinsten Freuden verschönert".

Blicken wir zurück, so werden wir sogleich bemerken, dass Condorcet das Thema richtig gestellt, den geschichtlichen Stoff aber demselben nicht unterworfen hat. Es sollte der Gang der Vernunft in der Geschichte gezeigt werden. Unter diesen Gesichtspunkt musste der gesammte Stoff gestellt, nach ihm musste er auch gegliedert erscheinen. Die Epochen durften also nicht willkürlich begrenzt sein. Die Nothwendigkeit ihrer Umgrenzung musste sofort einleuchten, denn jede wurde eine bestimmte und unerlässliche Stufe innerhalb

der Entwicklung der Vernunft selbst bedeuten. So musste der Zuschuss einer jeden für die Gesammtheit der Vernunft sich leicht ergeben.

Condorcet erfüllt in dieser Richtung auch bescheidene Anforderungen nicht. Das bleibt der Haupteinwurf. Dass er die Schändlichkeiten im Gange der Revolution entschuldigt, dass er Alles von der Zukunft erwartet, das erklärt sich, wie aus dem Enthusiasmus, welcher die Vorstellungen seiner ganzen Umgebung freundlich umschuf, so aus seiner Grundanschauung. Diese richtet sich selbst. Die Unschuld der Sitten ist nur zu erhalten durch die Unwissenheit des Verstandes — sagte Rousseau. Condorcet wollte beweisen, dass das Wachsthum der Tugend mit demjenigen des Wissens Hand in Hand gehe. Dass Könige und Priester mit jener Tugend unverträglich seien, ist seine oft wiederholte Meinung. Sie ist weniger verwunderlich, als jene, dass das Kapital die Tendenz habe, die Gleichheit der Menschen herzustellen, ein Irrthum, welcher sein Gemälde der Zukunft wesentlich bedingt. —

Liest man auf dem Titelblatt der Original-Ausgabe des zu Paris gedruckten Werks: „L'an III de la République une et indivisible" — so ist man geneigt, dieser Zeit sinnverwirrenden Aufschwungs ausserordentlich viel zu Gute zu halten, und glücklichen Träumereien wohlwollend zuzusehen. Jedenfalls aber zeigt uns Condorcet zuerst den vollen, unverhüllten und siegestrunkenen Radicalismus in der Geschichtsauffassung. Und insofern musste er unsere Reihe eröffnen.

Eine wunderbare Erscheinung ist die des Grafen St. Simon. Er setzt Alles an seinen Gedanken. Der Erbe einer Herzogskrone wird Leihhaus-Schreiber mit 1000 Francs Gehalt. Er lebt vierzehn Tage bei Wasser und Brod, um seine Arbeiten abschreiben lassen zu können. Sein letztes Wort auf seinem Todtenbett ist das an seine Schüler: „Achtundvierzig Stunden nach der zweiten Publication wird sich die Partei der Arbeiter bilden. Die Zukunft ist unser". Es war am 19. Mai 1825.

In diesem Wort liegt das Ziel seines Lebens, der Grund seines Elends. Mit der Verzweiflung ringend geht er unter.

Aber Männer wie Thierry und Comte vollstrecken sein Testament. Es ist das des Socialismus. St. Simon hat als der erste Socialist nach den verborgenen Gesetzen der Gestaltung der „Gesellschaft" gespäht. Im Wort „Gesellschaft" liegt bedeutsam zugleich der radicale Zug, eine Völkerwelt neu aufzubauen und eine Völkergeschichte neu zu machen. Das sagt auch der Titel des Buches, welches St. Simon herausgab. Wir meinen: „Die Reorganisation der europäischen Gesellschaft, oder die Nothwendigkeit und die Mittel, die Völker Europa's, unter Wahrung ihrer Nationalität, zu einem einzigen politischen Körper zu verbinden". Es ist ein Optimismus der Geschichtsanschauung, welcher in seiner räthselhaften Arglosigkeit Lächeln, — durch seine innige Menschenliebe Rührung erregt.

Mit Bazard gewinnt der St. Simonismus eine fleissige Durcharbeitung, und einen Lehrstuhl. Es war 1829, als der gewandte und feurige Carbonari seine Vorträge begann. Es ist ihm um Darstellung der Bildungsart gesellschaftlicher Formen von der Familie bis zum Staatenbunde zu thun. Und er greift zur Weltgeschichte, um den Widerspruch dieser Einheitsbestrebungen mit der überall hemmenden Selbstsucht zu zeigen, durch welchen hindurch die ganze Geschichte sich bewegt. Dieser Widerspruch stellt sich in zwei einander immer aufhebenden Weltperioden dar, der organischen und der kritischen. Die organische Richtung schafft die Staaten und beruhigt sich in den Religionen. Der Glaube ist immer: „gesellschaftliche Synthese". Die kritische Richtung lockert die Bande, die den Einzelnen durch den Glauben an das Ganze binden und im Höchsten gründen. Sie zerstört die „sociale Hierarchie". Diese Richtungen wechseln beständig ab. In der griechischen Götterwelt sehen wir das Ergebniss der organischen Mächte. Dann treten die kritischen hervor, schaffen die Philosophie und zerbröckeln das Volk. Unter den Trümmern der alten Welt erhebt sich dann wieder die organische Arbeit der Geschichte. Das Christenthum tritt auf. Mit Luther stellt sich die kritische Gegenbewegung ein. Heute ist Europa ohne Gemeinsamkeit des Glaubens, in sich zerrissen. Aber schon kündet sich wieder eine organische

Zeit an, denn St. Simon verkündet die neue Religion. In ihr soll eine neue Weltlage Ruhe und Halt finden. Das Christenthum hat die Sklaverei abgeschafft, die Revolution hat die Leibeigenschaft zu stürzen. Die Ausbeutung des Menschen durch den Menschen hört damit auf, das Recht auf erbliches Eigenthum hat dann endlich ein Ende. So Bazard.

„Die Liebe zur Menschheit, sagt Lavergne, ist das Prinzip der Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts". Das trifft bei diesen Socialisten, und auch in diesem Jahrhundert, zu. Es trifft auch zu bei Fourier.

Zehn Jahre hindurch ging er genau Mittags zwölf Uhr aus dem Geschäft nach Haus. Dort wartete er auf den reichen Mann, der ihm eine Million zu seinem ersten Phalanstère herleihen würde. Der reiche Mann kam nicht. Aber Fourier verzweifelte nicht. In demselben Jahr, in welchem Bazard seine Vorlesungen eröffnete, es war 1829, gab er seine „neue industrielle Welt" heraus. Doch uns liegt nur daran, seine geschichtsphilosophischen Ideen zu erfahren.

Die Geschichte der Menschheit wird einen Umfang von 80,000 Jahren haben und in vier grosse Perioden zerfallen. Die Kindheit des Geschlechts nimmt 5000 Jahre in Anspruch. Dann folgt die Zeit des aufsteigenden Glücks. Es tritt nun ein Zeitalter der Vollendung ein, und schliesslich kommen die Jahre des Alters. Die Erde löst sich dann in die Astralnebel wieder auf —. Wir nun leben in jener ersten Zeit der Kindheit. Sie zerfällt in sieben Perioden. Die erste ist der „Edenismus", die Zeit des Paradieses. Dann folgt das Zeitalter der Wildheit. Das dritte ist das Patriarchat. Es enthält die ersten Ansätze zu gesellschaftlichen Bildungen. Die nun eintretende vierte Epoche ist die der Barbarei. Wir leben jetzt in der fünften, der der Civilisation. Vor uns erst liegt das sechste Alter, dasjenige der Gewährleistung. Es ist ein Zustand grösserer Sicherheit durch vollendetere Art gegenseitiger Bürgschaft. Vor uns liegt ferner die siebte Periode des Kindheitszeitalters. Es ist eine Periode des Uebergangs zum zweiten Welt-Alter, dem des aufsteigenden Glücks. Es kommen dann die beiden grossen Hauptperioden.

Der „nouv. monde industriel“ giebt eine genaue Tafel der Entwicklungsreihen der Civilisation. Von dieser, wie von jeder Periode, gilt es, dass sie sich kaum irgendwie in ihrer Eigenart rein darstellt. Das Ziel aller aber ist die Verwendung und Befriedigung der Gaben und Triebe in einem ausgebildeten System der harmonischen Arbeit. — Wird aber so die geistige Welt innerhalb der Phalanstère gebildet, wird die Menschheit durch die wunderbare Ausgleichung der in ihr schwankenden gegensätzlichen Bewegungen verklärt, so wird dieses natürlich auch Einfluss auf die Naturwelt haben. Um den Nordpol wird sich eine Lichtkrone bilden. Das Eis wird aufthauen, zum grössten Erstaunen aller Seehunde und Eisbären. Die Wasser im Meer werden Limonade werden, weshalb Haifische und ähnliche Seeungeheuer sämmtlich den Geist aufgeben. Das Ziel der Geschichte: Friede in allen Gebieten der irdischen Schöpfung, ist damit erreicht.

Blicken wir nun auf St. Simon's Schüler, Pierre Leroux. Er schrieb für den Globe, bis der Globe gewonnen war, und seine Spalten dem Simonismus öffnete.

Das Hauptwerk: „De l'humanité“ erschien im Jahr 1840. Es war das Jahr, in welchem Lammenais vor Gericht stand.

Leroux kennt nur einen Begriff, auf welchen alle Bedürfnisse der Menschheit zurückzuführen sind. Es ist der der Gleichheit. In ihm erst findet die Menschheit sich selbst. Das nöthigt zum geschichtlichen Rückblick. Dieser hat zu zeigen, durch welche Stufen hindurch das Geschlecht diesen Begriff errungen hat. Die tiefste Stufe ist die Herrschaft der Familie, als Kaste. Es ist die patriarchalische Zeit der morgenländischen Welt. Allmählich tritt die Menschheit aus ihr heraus, aber nur, um einer neuen Form der Kaste anheimzufallen. Es ist diejenige des despotischen Staats. Nun erst folgt drittens die Zeit der Kaste des Eigenthums mit ihrer Tyrannei. Hierher gehört das Ständethum des Mittelalters mit seinen unzähligen Vorrechten aller Art. Hierher gehören die Rechte des Eigenthums, die Kapitale des Bürgers, die Zwingburgen des neuen Raubritterthums. Wir stehen, ruft Leroux, innerhalb der Geschichte, welche ihr Ziel, die Gleich-

heit Aller, unermüdlich verfolgt, am Abschluss dieses dritten Zeitalters. Ein neues beginnt, in welchem die Begriffe Mensch und Gleichheit einander decken werden. — Die Geschichte der Menschheit ist der eigentliche Gegenstand der Philosophie, die wahre Lebenswissenschaft. Völlig verständlich indess wird die Menschheit uns erst, wenn wir ihre Solidarität verstehen, den wunderbaren Zusammenhang ihrer im Kreislauf der Millionen von Individuen sich aufbauenden und durchsetzenden Massen-Erscheinung. Im Kreislauf, sage ich, denn diese Individuen kehren immer wieder, wenn sie aus diesem Leben durch den Tod abgeschieden sind, durch die Geburt in dasselbe zurück. So bleibt die Menschheit im Wechsel dieser ab- und zuströmenden Geister immer dieselbe. Sie gleicht einem ewigen Baume, dessen Zweige welken und niederfallen, aber nur, um die Wurzel zu düngen, und dem Bestande des Ganzen in neuer Form zu dienen. —

Hier angekommen blickt Leroux sich um. Seine Seele fragt. Sie „fragt das Weltall, damit das Weltall ihr von Gott sage. Immanent dem All und allen Creaturen, immanent unserer Seele antwortet ihr Gott".

Wir sehen, Eugene Rodrigue hatte Lessing's Erziehung des Menschengeschlechts nicht vergebens übersetzt. Leroux hat trefflich davon Gebrauch gemacht. Und was ist gegen ihn der klare, trockene Lessing! Leroux malte Zukunftsbilder, von denen Lessing sich nie träumen liess. Er wurde wegen dieser Bilder allerdings auf dem Rednerstuhl der constituirenden Versammlung von 1848 ebenso unmöglich, wie Louis Blanc in den Nationalwerkstätten.

Bei Blanc ist, um es im Vorübergehen zu sagen, die Individualität, die Loslösung des Einzelnen aus der Gattung, vorerst der Zweck der Geschichtsbewegung. „Der Individualismus hat triumphirt durch Luther in der Religion, durch Voltaire und die Encyclopädisten in der Philosophie, durch Montesquieu in der Volkswirthschaft, durch die Revolution in der Welt der Wirklichkeit". So siegt das zweite Princip der Geschichte, der Individualismus, über das erste, über die Autorität. Das dritte Princip aber wird endlich ausgleichend eintreten. Es ist das der Verbrüderung, es ist die Freiheit

durch Harmonie. Diese Brüderlichkeit ist repräsentirt „par les penseurs de la Montagne".

Hier müssen wir, ehe wir von dem reden, der die Social-Physik recht eigentlich zu seiner Domäne und zum Ein und Alles der Geschichtsphilosophie macht, auf einen Statistiker hinweisen. Es ist Quételet. In Gent geboren, thätig an der Sternwarte zu Brüssel, deren Entstehen ihm zu verdanken ist, gehört er doch den Pariser Kreisen an. In ihnen wurde er für seinen Beruf gebildet. Und zu Paris war 1835 sein Werk „De l'homme" erschienen. Er nennt es selbst: „Essay de physique sociale". Was sich auf die Regelmässigkeit der Sterblichkeits- und Geburts-Verhältnisse für die Naturgesetzlichkeit innerhalb der Bewegung der Menschheit bauen lässt, es war bereits geschehen. Quételet aber gab mehr. Er überraschte durch den Nachweis, dass eine weitere Mannigfaltigkeit unbewusster oder bewusster Thätigkeiten des Menschen einer statistischen Untersuchung gleichfalls erreichbar sei. Und er that noch mehr. Er behauptete, dass nicht nur das gesammte leibliche, nein, dass auch das seelische Leben von einer durch die Zahl und den Durchschnitt festzustellenden Regelmässigkeit sei. Er behauptete, auf Grund der Criminalitäts-Tabellen namentlich, dass der freie Wille in der Natur der Entwicklung keinen Raum mehr habe. Er fand, dass die Gesellschaft die Verbrechen macht (prépare le crime), dass der Einzelne nur ihr Werkzeug ist. Er behauptete, dass die Gesellschaft eine physische Grösse, dass die Gesellschafts-Wissenschaft Physik sei. Er forderte von ihr die Erklärung der Regelmässigkeit und Nothwendigkeit aller Erscheinungen des gesellschaftlichen Lebens, also der Geschichtsbewegung. Er suchte und fand, und das ist der Triumph der neuen Wissenschaft, „den mittleren Menschen". Was ist das? Der mittlere Mensch ist dasjenige bei einem Volke, und also endlich bei der Menschheit, „was der Schwerpunkt bei einem Körper ist; an seine Betrachtung reiht sich die Beurtheilung aller Erscheinungen des Gleichgewichts und der Bewegung". Die Statistik findet also die Durchschnittszahl für die natürlichen und sittlichen Eigenschaften und Bewegungen des Gesammtkörpers der Gesellschaft, und zeigt

so das Bild des Menschen, wie er sein soll. Denn „eine Eigenschaft des Menschen wird zur Tugend, wenn sie gleich weit von allen möglichen Extravaganzen entfernt ist, und wenn sie sich innerhalb der bestimmten Grenzen hält, jenseits deren Alles als Laster erscheint. Bleiben diese Grenzen unter allen Völkern durchschnittlich dieselben, so hat diese Tugend einen absoluten Werth". Die mittlere Linie der Gesammtbewegung muss also den Begriff der Tugend, sie muss ebenso die Begriffe des Rechts und des Schönen ergeben. Die Ideale der Menschheit werden so durch Rechnung gefunden, und aus der Durchschnittssumme ihrer Lebensäusserungen, also aus ihr selbst, gewonnen. Es ist eine Sache der Berechnung. Es fehlt nur noch das ausreichende Material. — Dies ist Socialphysik. Zu ihr gehört also die Moralstatistik.

Wir haben diesen Fortschritt, den man zum grossen Theil Quételet verdankt, berühren zu müssen geglaubt. Er zeigt uns die recht eigentlich auf den Kopf gestellte Construction der Geschichte a priori. Er zeigt das Ziel positivistischer Geschichtsphilosophie.

Wir sind jetzt bei der Entstehung des „Positivismus" angelangt. Wir haben von Auguste Comte zu reden.

Auf 700 Seiten hat Littré das Lebensbild dieses begabten Denkers gezeichnet. Zu Montpellier ist er geboren. Auf der polytechnischen Schule zu Paris gebildet, bildete er sich doch im Grunde selbst. Er studirte zunächst Condorcet. Diesen nennt er „die Stufe der Leiter", auf welche er den Fuss gesetzt hatte. Er bildete sich auch an Turgot. Dann fasste er den Gedanken, alle Wissenschaften zu durchdringen, zu beherrschen, zu organisiren und sie zum Fussgestell einer neuen Wissenschaft zu machen, der socialen. Im Jahr 1822, damals 24 Jahr alt, veröffentlichte er sein „sociologisches Gesetz". Er gab damals Privatunterricht. Man sagt, er habe nur einen Schüler gehabt, den General Lamoricière. Aus Noth endlich, durch Nahrungssorgen gedrängt, eröffnete er seine Vorlesungen. Er eröffnete 1828, im Jahr wo Cousin las. In 1830 erschien der erste Band seines „Cours de philosophie positive". Nach vielen Täuschungen, denn auch

Stuart Mill und dessen Freunde empfanden schliesslich keine Lust mehr, sich besteuern zu lassen, fand ihn das Glück. Man stellte ihn im Jahr 1849 einen Saal im Palais-Royal zur Verfügung. Hier hielt er nun seine Vorträge über „die allgemeine Geschichte der Menschheit". Er setzte sie drei Jahre jeden Sonntag Nachmittag, oft vier bis fünf Stunden ununterbrochen, fort. Er empfing nie Honorar. Er hielt, was er that, für seine Pflicht gegen die Menschheit.

Die Bände des Cours de phil. gestatten schon in Bezeichnungen wie: sociale Physik, sociale Statik, sociale Dynamik — einen Blick in die Arbeit Comte's. Mit dem Namen: Sociologie werden wir seine Bestrebungen am kürzesten zeichnen.

Die der Neuzeit allein entsprechende politische Wissenschaft ist, sagt Comte, Social-Physik. Die alte Gesellschafts-Wissenschaft verhält sich zu ihr, wie die Astrologie zur Astronomie, die Alchymie zur Chemie. Diese Sociologie Comte's ist Physiologie der Gesellschaft. Sie zerfällt in zwei Wissenschaften, gemäss den beiden Begriffen: Ordnung und Fortschritt. Ordnung ist die „dauernde Harmonie zwischen den verschiedenen Existenzbedingungen menschlicher Gesellschaften". Mit dieser Ordnung der gegenseitigen Beziehungen beschäftigt sich die sociale Statik. Die Gesetze des Fortschritts innerhalb des gesellschaftlichen Organismus dagegen belauscht die sociale Dynamik. (IV. S. 232.)

Unter dem Titel: „sociale Physik" erscheinen nun im fünften Bande die eigentlichen Entdeckungen Comte's. Er schickt die Bemerkung dabei voraus, dass seine Untersuchung sich nur auf eine der socialen Reihen, auf die Auswahl und den Vortrab der Menschheit erstreckte, auf den grössten Theil der weissen Raçe, und zwar auf die west-europäischen Völker. Ihrem Entwicklungsgange entnimmt Comte das Grundgesetz aller intellectuellen Entwicklung, auf welches er den grössten Werth legt.

„In den Augen der grössten Denker unserer Zeit — schreibt er an Stuart Mill — hat mein Werk endlich alle wesentlichen Grundlagen für eine wirkliche Philosophie geliefert". Demnach dürfen wir mit grossen Erwartungen, auch für unsern Gegenstand, auf jenes Grundgesetz blicken.

Es ist „ein grosses Fundamentalgesetz", welchem die Entwicklung der menschlichen Vernunft durch eine unveränderliche Nothwendigkeit (nécessité invariable) unterworfen ist ([13]). Dieses Gesetz besteht darin, dass jede unserer hervorragenden Conceptionen, jeder Zweig unserer Wissenschaften allmählich drei verschiedene Zustände und Stufen durchläuft. Das sind die theologische oder fictive, die metaphysische oder abstracte, die scientifische oder positive Stufe. Mit anderen Worten, der menschliche Geist verwendet seiner Natur nach für jede seiner Untersuchungen nacheinander drei Methoden, zuerst die theologische, dann die metaphysische, endlich die positive.

Denn Anfangs richtet der Geist seine Untersuchungen auf die inneren Gründe der Dinge. Er leitet die Bewegungen des Sichtbaren von übernatürlichen Wesen und ihrer willkürlich eingreifenden Thätigkeit ab. Mittelwesen, inspirirte Dogmen, stellen die Verbindung zwischen Jenseits und Diesseits her. Die theologischen Vorstellungen, die älteste Form, in welcher der Gedanke erscheint, schaffen diese Kette der Religionen von Brama bis Christus und Muhamed. Die Höhe dieser Weltepoche ist der Fetischismus. Denn der Wilde sieht im Stein, im Stück Holz: Gott. Alles ist Fetisch. Hier ist die eigentliche Religion. Alle späteren Bildungen, wie der Polytheismus, sind Entartungen. Der Monotheismus ist eine Armuth. Er kann die Grundlage eines wirklichen religiösen Systems gar nicht sein. — Comte scheint an die Zähigkeit des Judenthums wie des Islam gar nicht gedacht zu haben. — Der Monotheismus indess wird erträglich, wenn er, wie in der katholischen Kirche, seine Heiligen schafft. Der Protestantismus thut dieses nicht, und ist deshalb weit ungeniessbarer. Während der Katholizismus selbst industriell befreiende Kräfte zeigt, öffnet der Protestantismus nur der schlechten Eigenart Thür und Thor. Er ähnelt dem Islam. — Die drei Gestalten des ersten Lebensalters der Menschheit sind also: Fetischdienst, Polytheismus, Monotheismus. Der letztere ist schon Entartung des religiösen Instincts.

Aber die Menschen werden erfahrener. Sie begreifen die Unmöglichkeit, für die Vielheit des Seins und Geschehens

immer wieder neu eine Vielheit dahinter stehender göttlicher Wesen zu denken. So kommt eine Zeit, welche die Götter durch Abstractionen ersetzt. Statt der persönlichen Wesen hinter den Dingen erscheinen nun personificirte Kräfte in den Dingen. Es erscheinen die abstracten Ideen und Kräfte. Sie sind nun die Ursachen der Erscheinungen. Es entsteht also die Voraussetzung und Annahme von metaphysischen Endursachen, welche das Sichtbare erklären sollen. Man rechnet mit eingebildeten Grössen, man philosophirt.

In der Zeit positiven Denkens endlich verzichtet die Menschheit auf das philosophische Denken. Woher und wozu dieses Weltall, daran liegt ihr nichts mehr. Es kommt ihr nur noch auf Erforschung der unveränderlichen Beziehungen der Dinge untereinander an. Alles aus der Erfahrung und für die Erfahrung, das ist der Grundsatz. Die Erfahrung giebt statt der übernatürlichen Wesen, statt der abstracten Ideen, die Gesetze. Denn das Gleichgewicht zwischen Aktivität und Passivität des Gehirns ist so nur hergestellt. Darum wird denn auch nicht ferner die Beobachtung durch die Einbildung überwogen. Die positive Philosophie ist „durch die nothwendige und dauernde Unterordnung der Einbildungskraft unter die Beobachtung gekennzeichnet, welche überhaupt den eigentlich wissenschaftlichen Geist im Gegensatz zum theologischen oder metaphysischen darstellt".

Dieses glückliche Zeitalter beginnt mit der grossen Revolution und endlich mit 1848.

Der geschichtliche Entwicklungsgang selbst ist nicht die grade Linie. Es giebt eine Reihe von Schwankungen und Hemmungen, durch welche der Weg geht. Zu diesen Hemmungen gehören nicht etwa Krieg, Sklaverei oder das Menschenfressen, denn das sind Dinge, welche für die Entwicklung nothwendig sind. Hierher gehören die socialen Krankheiten. Die Entwicklung verläuft auch nicht im Nacheinander nur einer Reihe und Linie von Zeiträumen, sondern im gleichzeitigen Nebeneinander solcher Reihen. So kommt es, dass der Querdurchschnitt zugleich Entwicklungen zeigt, die noch auf der theologischen Stufe verharren, neben solchen, welche bereits auf der metaphysischen oder positiven stehen.

Immer aber bemerken wir, wie Comte im sechsten Bande uns darstellt, Wechselwirkungen und Beziehungen dreier Fortschrittslinien, der industriellen, ästhetischen und scientifischen.

Wir haben vorhin von Quételet geredet. Nicht als ob Comte von ihm abhängig zu denken sei. Aber erklärlicher wird er durch ihn. Ebensowenig als Quételet hat Comte eine Psychologie. Die Erscheinungen des Wissens und des sittlichen Urtheils, welche am Menschen wahrgenommen werden, sind nach ihm nur physiologisch zu erklären. Da es einen ursprünglichen Geistesinhalt nicht giebt, so fällt auch die Eintheilung, welcher die geschichtliche Entwicklung unterliegt, so dürftig aus. Die gänzliche Verachtung, mit welcher Comte die grossen Erscheinungen der Gedanken und des religiösen Lebens der Völker behandelt, muss zu gewaltthätiger Behandlung der gesammten Geschichte treiben. Das Morgenland, die Wiege der herrschenden Glaubenslehren, wird darum wenig beachtet. Bramaismus, Buddhismus werden nicht erwähnt. Der Mosaismus ist eine aus Aegypten vorgeschobene Priester-Colonie. Die griechische Philosophie ist eine Kette bemitleidenswerther Versuche. Alles das ist nothwendig, wenn man keine Psychologie, sondern nur eine Physiologie kennt, und überhaupt wenig studirt hat. Denn mit der grössten Ruhe erzählt Comte in seiner dem sechsten Bande seines Werkes vorausgeschickten „Préface personnelle", er habe weder Vico, noch Kant, weder Herder, noch Hegel gelesen. (S. 34.) Er nannte das, wie Littré erzählt, seine hygiène cérébrale. Ihr also verdanken wir die Behauptung, dass der Fetischismus die Höhe der Religion, der Monotheismus schon ihr Verfall ist, eine wunderbar gewagte Behauptung. Ihr verdanken wir überhaupt die Entdeckung des Fundamental-Gesetzes.

Gewiss, die drei Denkweisen, die theologische, philosophische, materialistische, sind immer gewesen, sagen wir mit Comte. Und sie werden immer sein, setzen wir gegen ihn hinzu. Denn darin nur besteht seine „Entdeckung", dass er die strenge und ausschliessliche Aufeinanderfolge dieser Anschauungen innerhalb der Geschichte jedes Volkes behauptet,

und so drei Perioden für den Ablauf derselben formt. Für jene Behauptung erhalten wir nicht den Schatten eines Beweises. Den vollen Beweis aber besitzen wir für das Gegentheil, für die Thatsache des Nebeneinander jener drei Anschauungen innerhalb eines Kulturgebietes. Diesen Beweis liefert Comte selbst.

An Michael Chevalier hatte er 1832, wie uns Laurent erzählt, geschrieben, er stehe „in radicaler und absoluter Opposition zu jeder Art religiöser Tendenz". Und nun? Zum Entsetzen seiner Schüler macht er selbst den Versuch, eine kleine, niedliche Religion mit neuen socialen Sacramenten, und zwar sogleich wieder für die ganze Menschheit, einzurichten. Er empfiehlt sich ihr als „Hoherpriester".

Denn die Menschheit ist Gott, und tritt ihr Erbe an. Wenn man nun in Thomas a Kempis liest, so braucht man nur statt Gott einfach: Menschheit zu setzen. Dann ist Alles in Ordnung, man hat die neue Weltreligion. Das war Comte's Rath an Blignières.

Die Menschheit dankt ihm dafür. Lewes verkündet auf dem Titelblatt seiner grossen Geschichte der Philosophie sofort, dass der Gang der Philosophie der Menschheit „von Thales bis Comte" reiche.

Erwähnen wir hier gleich noch Charles Comte, den Begründer der neueren naturalistischen Schule in Frankreich. Er hat eine Arbeit über die allgemeinen Gesetze geliefert, nach denen die Völker aufblühen, abblühen oder in Erstarrung verharren. Er wirft Montesquieu vor, er habe nur die Einwirkung des Klima beachtet, die Bedeutung des fruchtbaren oder unfruchtbaren Bodens aber verkannt, und für diejenige der Bodengestaltung, für Handel oder Gewerbe, keinen Blick gehabt. Comte stellt den Satz auf: die Civilisation bildet sich rings um die Erde in heissen und fruchtbaren Gegenden, verbreitet sich nach und nach gegen die Pole hin, und hört unter einem gewissen Breitegrade auf. Den Contrat social verwirft Comte, um an die Stelle contrahirender Willen die zwingende Natur zu setzen.

Es ist schwer, die Schrift von Eugène Véron nur kurz zu erwähnen. Sein „Progrès intellectuel dans l'humanité" er-

schien 1862. Die Sinnenerfahrung ist die einzige Quelle unserer Ideen. Véron überlegt nicht, dass damit alles Wissen unsicher wird, auch das geschichtliche. Doch lassen wir das. Die Geschichte verläuft in zwei Perioden. Der Urzustand ist die thierische Unschuld der Papua's. Aus Unwissenheit und Selbstsucht entsteht die Religion. Objectivität und Subjectivität sind die Perioden. In jene fällt die alleserdrückende Wucht des alten Staats. Dies wird sehr gut von Véron gezeigt. In dieser wird durch den Reichthum der Gedanken das Individual-Leben entfesselt. Die Entwicklung geht in die Unendlichkeit hinaus.

Die Zuchtwahl Darwin's auf die Geschichte der Menschheit anzuwenden, blieb, irren wir nicht, für Frankreich H. Taine vorbehalten. Wenigstens dürfte er der Fortgeschrittenste sein. Sein Versuch über die Kritik und Geschichte erschien 1866 und zeigt, dass ihm ein Unterschied zwischen Moral und Chemie nicht mehr besteht. Die Geschichte ist ein Problem der Mechanik. Ihre Bewegung erklärt sich aus der Raçe, aus dem natürlichen Anstoss von Aussen, aus dem schon erhaltenen Antrieb. Laster und Tugend kommen ausdrücklich nicht mehr in Betracht. Sie sind „des produits comme le sucre et le vitriol". — Im ersten Heft der „Revue philos. de la France et de l'Étranger" hat Taine Untersuchungen über die Entstehung der Sprache beim Kinde gegeben. Er beobachtet die sprachliche Entwicklung seit der Geburt, und zieht daraus die Schlüsse für den Kindheitszustand der Völker und für die folgenden Stufen, deren nothwendige Aufeinanderfolge dem Entwicklungsgange des Kindes in sprachlicher Hinsicht genau zu entnehmen seien. —

Nicht anders zu der Sache steht Bagehot. Zuchtwahl und Vererbung machen die Geschichte.

Blicken wir nun nach Italien.

„Auch in Italien — ruft Professor Allievo zu Turin — fängt man an, einen grossen Lärm zu machen mit dem Positivismus, so dass es scheinen möchte, als werde dieses Geschrei am Ende jenes übertäuben, welches seit einigen Jahren der Hegelianismus bei uns erhebt". Es scheint so. Früher der Wiederhall des deutschen Idealismus, jetzt tönt das Echo

des französischen Positivismus. Aber freilich, auch hier gab es Positivisten vor Comte.

Mario Pagano, vom Clerus verfolgt, gab 1783 zu Neapel Studien heraus, welche der deutsche Uebersetzer „Versuche über den bürgerlichen Verlauf der Nationen" nennt. Den Lauf der Völker unterwirft Pagano mathematischen Gesetzen. Diese Völker kreisen wie Planeten. Alle treten aus dem Zustand der Naturwildheit, machen die Zeit der Adelsgewalt durch, erreichen eine Blüthe bürgerlicher Freiheit, und sinken endlich in Militärdictatur und neue Barbarei. Pagano gleicht Vico darin, dass er den nämlichen Urzustand der Menschheit annimmt. Nur findet er in dieser Menschheit die Trümmer einer zersprengten Kulturperiode. Seine Psychologie ist die Condorcet's. Die Religion überhaupt entsteht aus Unwissenheit und erhält sich durch Betrug. Es ist das ein gemeinsamer Zug der Philantropen dieser Zeit, welche völlig befriedigt in Gegenwart und Zukunft blicken.

Der wohlmeinende Abbé Bertolo, welcher Vieles zur Philosophie der Geschichte zusammengetragen hat, meinte nach 1789, Revolutionen seien in Zukunft in Europa unmöglich. Meint doch auch Romagnosi, welcher sich an Vico schliesst, der ununterbrochene Fortschritt der Menschheit sei ausser Frage.

Dieser Fortschritt ist bei Ferrari der Schritt in die allgemeine Welt-Oede. In Mailand geboren, in Pavia unter Romagnosi gebildet, gab Ferrari 1837 Vico's Werke heraus. Zwei Jahre später erschien in Paris seine Schrift: „Vico und Italien". Hier sehen wir den Humanismus das Christenthum verfolgend. Bedeutender aber ist die Arbeit: „Ueber Princip und Grenzen der Philosophie der Geschichte". Sie erschien 1847 in Paris. Was lehrt Ferrari? Alles ist flüssig, die Thatsachen sind in beständiger Umwandlung. Die Kirche wird fallen müssen, freilich fällt mit ihr die Civilisation. Alles stürzt endlich in's Nichts zurück. — Also giebt es keinen Fortschritt in der Geschichte. Diese vervollständigt ja nur die Naturentwicklung. Als Natur gliedert, classificirt und bestimmt sich die Menschheit. Blinde Gewalten, die mächtigsten darunter Klima und Blut, machen Alles. Diese

wüste Bewegung wird durch Furcht getrieben, tappt im Finstern nach ihrer Sicherung durch das Gleichgewicht, und trägt den Krieg wie ein Naturnothwendiges. Ferrari zieht seine Schlüsse für Europa, ja für die ganze Welt, aus China. Wie er die Bewegung China's mit derjenigen Europa's vergleicht, so ergeben sich, das ist nicht zu leugnen, die seltsamsten Uebereinstimmungen —. Wir gehen auf die Ahnungen einer durchgehenden Gemeinsamkeit alles Völkerlebens hier weiter nicht ein. Ferrari lässt sie in der Aufeinanderfolge der hervorragenden Erscheinungen der verschiedenen Kulturen sich zeigen. Wir verweisen auf die kurze Darstellung bei Rougemont, sowie auf die ähnlichen Beobachtungen, von denen Lasaulx so gern Gebrauch macht. Wichtig nur ist's, das Ergebniss bei Ferrari gewonnen zu sehen, dass China nicht der todte Humus der Weltgeschichte ist, sondern geschichtlich wirklich noch lebt.

Wie Francesco Poletti in Udine die ganze Philosophie auf das Studium des Menschen in der Geschichte gründen will, ist zu zeigen hier nicht möglich. Denselben Weg aber schlägt Villari in einer 1854 erschienenen Schrift ein: „Ueber den Ursprung und den Fortschritt der Geschichte". Hier sehen wir eine Philosophie der Geschichte, welche zur Begründung der Sociologie dienen soll. Bei Comte findet er — wir folgen hier dem Bericht Morriot's — die einzige Lösung der Frage. So nimmt er die drei Perioden desselben an. Die metaphysische Periode endet mit Galilei. — Aber Villari legt mehr Gewicht auf die geschichtliche Methode. Er will die Erscheinungen der Geschichte in ihren socialen Wirkungen studirt wissen.

Denselben Standpunkt nimmt wesentlich Trezza ein. Er erwartet als Positivist Alles von der Kritik der Geschichte. Das zeigt seine Abhandlung im Mailänder Politecnico: „Critica della Storia", welche 1866 erschien. Die vernünftigen Menschen — sagt der Florentiner Professor — „warfen die Metaphysik weg, erforschten die Wirklichkeit nach allen Gesichtspunkten, und kamen so der Erscheinung Schritt für Schritt immer näher, überzeugt, dass es ausser der Erscheinung keine Gesetze und über der Thatsache nur die Utopien

der Formeln gebe". So sind Ursprung und Ende der Dinge reine Metaphern. Die Kritik lässt sie unbeachtet. Sie lernt an der Naturkunde, dass für Natur wie Geist dieselben Gesetze gelten. Bis jetzt giebt es also keine Philosophie der Geschichte. Denn die theologische, welche das Schema einer göttlichen Vorsehung, oder eine völlig fremde Gesetzlichkeit hineinträgt, sie ist keine. Die Verwendung des Uebernatürlichen zur Erklärung erstickt jede Geschichtswissenschaft in der Wiege. Das sehen wir bei Augustin, Bossuet, Bonald, de Maistre, Rosmini und Gioberti. Man werfe endlich einmal die Metaphysik zur Seite. Wir bedürfen nicht das Ding an sich, nur die Erscheinung bedürfen wir. Nicht am Sein, nur am Werden ist uns gelegen. Die Geschichte zeigt uns dieses Werden. In die geschichtliche Frage löst sich jede andere auf. Und diese Geschichte ist etwas anderes, als eine Psychologie, wie Vico und Hegel meinen. Denn es giebt keine solche vorausgesetzte Einheit des Gedankens, aus welcher man die Geschichte geboren glaubt, von der aus man sie betrachtet. Nein, die Geschichte ist physiologische Entwicklung, aus sich hervorgetrieben. Sie ist ein Organismus. Jede Einzel-Erscheinung wird durch zwei Gewalten geformt, die innere Lebenskraft auf der einen, und die Arbeit der von Aussen gegebenen Umstände und Bedingungen auf der andern Seite. Beide ergänzen einander und bilden in Wirkung und Gegenwirkung das Lebendige. Dies ist das einfache Gesetz, aus dem die Natur, und ebenso die Geschichte, ohne gewaltsamen Umsturz sich erneuert, fortbaut, und für neue Zustände neue Formen bildet. Gedanken und Gefühle schaffen diese neuen geschichtlichen Formen „mit dem Wechsel der moralischen Temperatur". Darwin hat die Arten fortgeschafft. Ihre festen Gestalten sind in dem Strom der Bewegungen untergegangen. So muss die Kritik aus der Geschichte die absoluten Ideen fortschaffen. Sie muss zeigen, dass sie einfach in langsamer Fortbewegung aus der Natur der Menschheit sich emporarbeiteten wie Naturerscheinungen. Die Geschichte zeigt deutlich eine Stufenfolge von Schichten und Ablagerungen. Jede zeigt das Vegetations- und Herrschaftsgebiet einer leitenden Idee, welche auflebte und abstarb.

Sie wollen studirt sein wie die Schichten geologischer Formationen, wie die Lager der Versteinerungen. Jene Thierwelt lebte in bestimmter Temperatur und ging mit ihr zu Grunde. So wachsen die Kultur-Systeme auf, welken mit dem Schwinden der klimatischen Bedingungen ab, und wir finden sie nun das eine über das andere gelagert. Von Freiheit des Einzelnen kann dabei natürlich nicht die Rede sein. Sie hat in einem Organismus keine Stelle, welcher seine Organe nach denjenigen Zuständen ausbildet und umgestaltet, in die er tritt, und welcher an sich eine ungetheilte Substanz ist.

Trezza hat den Darwinismus für die Geschichtsbetrachtung durchgeführt. Das ist sein Verdienst.

Während der Periode der hinsterbenden Revolution fand man eines Morgens, so erzählt Tocqueville, am Fuss der Bildsäule der Freiheitsgöttin in Paris folgenden Anschlag: „Unsere Regierung ist wie eine Todtenmesse, kein Gloria, kein Credo, ein langes Opfer, und am Ende kein Segen".

Diese Inschrift könnten wir versucht sein, über die eben betrachtete Reihe geschichtsphilosophischer Versuche in Frankreich und Italien zu setzen.

Der Positivismus will eine Philosophie der Geschichte neu aufbauen. In der That vernichtet er sie. Er vernichtet die Geschichtswissenschaft überhaupt. Denn Wissenschaft wird sie erst, wenn sie versucht, die Dinge in den Zusammenhang von Ursache und Wirkung zu bringen, die auseinander liegenden Glieder durch den Gedanken zusammenzufügen, für das scheinbar Zufällige das zu Grunde liegende und die Einzelerscheinung tragende Nothwendige zu finden. Der Positivismus hat, will er folgerichtig sein, nur die Ausläufer der Begebenheiten, die Absenkungen, die er vom Flachland aus erblickt. Er hat dagegen weder Kamm und Grundstock des Gebirges, noch die Vorstellung von der Anordnung der dasselbe bildenden Massen oder von der Art und Arbeit der das Ganze formenden Kräfte. An diesem Positivismus ist nur das bemerkenswerth, wie er die Gegenstände der Beobachtung vernichtet, und die eigentlichen Fragen zur Seite schiebt, um nicht genöthigt zu sein, nach einer Beant-

wortung zu suchen. Die Freiheit der Persönlichkeit, ihre Bildung und Arbeit für die Geschichte, die Herrschaft der Gedanken — das Alles streicht der Positivismus fort. Diese Kühnheit im Streichen erleichtert die Kühnheit des Urtheils ungemein.

Die Reaction konnte nicht fehlen. Betrachten wir sie zunächst im katholischen Frankreich, dem Ausgangspunkt dieser positivistischen Bewegung.

Sehen wir von Arbeiten ab, welche sich strenge auf Philosophie der Geschichte beschränken, so möchten wir hier an den Einfluss des Grafen Joseph de Maistre erinnern. Er schlug in seinen 1821 erschienenen „Soirées de St. Pétersbourg" den Ton der Umkehr der Wissenschaften deutlicher als früher an. Denn Schriftsteller war er bereits lange. Er war es seit er Savoyen verliess. Als Gesandten in Petersburg hören wir ihn nun sagen: „Nous partons toujours de l'hypothèse banale que l'homme s'est élevé graduellement de la barbarie à la science et à la civilisation. C'est le rêve favori"—. Der Fortschrittstheorie stellt der Graf damit kühn die Entartungstheorie gegenüber, welche in den wilden Völkern die umhergeworfenen Trümmer der ursprünglichen Einheit auf einer mehr oder weniger hohen Stufe der Bildung erblickt. — Der ganze Geist der Zeit, der Geist derer, die sich ihre Vertreter nannten, war gegen diese Einführung der Theologie. Einerlei, de Maistre rief: „Il faut tuer l'esprit du 18 siècle!" Allerdings keine leichte Arbeit. Aber als er, es war am 25. Februar 1821, als Minister zu Turin starb, zeigte es sich, dass sein Einfluss sehr bedeutend war. In welcher Richtung, das lehrt uns ein Wort von ihm, welches wir als bezeichnend hier gleichfalls erwähnen müssen. „Seit dreihundert Jahren ist die Geschichte eine ununterbrochene Verschwörung gegen die Wahrheit".

In diesem Sinne schrieb, nach langen Irrfahrten, auch Buchez.

In Buchez haben wir einen bekehrten St. Simonisten und tüchtigen Denker vor uns. Seine „Einleitung in die Geschichtswissenschaft", welche 1833 erschien, zeigt das Wesen geschichtlicher Entwicklung mit grosser Schärfe. Sie zeigt die beweglichen und die feststehenden Elemente (les constantes). Es sind die beiden Pole, deren Spiel die Geschichte erzeugt. Er versteht darunter das persönliche Leben und die Gesellschaft. Die Bewegung geht von Gott aus, der mit jeder Offenbarung neuen Anstoss giebt. Wie während der Schöpfung auf die Natur, so wirkt Gott nun auf die Menschheit. Seine Schöpfung bestimmte die Alter der Erdbildung, und seine Offenbarung schafft die Zeitalter der Geschichte. So erhalten wir dieselbe Formel für die Gestaltung der natürlichen und sittlichen Welt. Der Mensch aber hat die Aufgabe, von einem Zeitalter zum anderen das göttliche Werk der Schöpfung in der Welt der Freiheit zu vollziehen. Dieses geschieht innerhalb der Gesellschaft in einer bestimmten Reihe. Der Wunsch, ein Ziel zu erreichen, bemächtigt sich zuerst eines Volkes. Dann kommt die kritische Zeit, in welcher der Gedanke zersetzt, geprüft, gehemmt wird. Endlich tritt der Sieg ein. So folgen also: désir, raisonnement, exécution. Aehnlich bei St. Simon. Die verschiedenen Zeitalter der Geschichte aber mit ihren verschiedenen entsprechenden Zielen sind nur ebensoviele Offenbarungen Gottes. Sehen wir sie an.

Die adamitische Zeit hat die Gründung der Familie zum Ziel. Deshalb wird der Staat vorbereitet. Die noachische Zeit zeigt die Theilung der Gesellschaft in zwei Raçen. Eine unterdrückt die andere. Die eine besteht aus reinen himmlischen Wesen (d'anges, de demidieux), die andere aus gewöhnlichen irdischen Geschöpfen. Noah ist inspirirt. Ziel: Wiederbevölkerung der Erde. Ein unbekannter Prophet offenbart, dass alle Menschen gefallene, auf Erden büssende Engel sind. Ziel: die Wiederherstellung der gesellschaftlichen Einheit und Gleichheit durch Kasten, welche die Verschiedenheit der Arbeit ausdrücken. Endlich erscheint die christliche, die letzte Zeit. Christus wird Mensch, erlöst die Menschen,

macht sie zu Brüdern. Ziel: Aufbau der Menschheit zu einer Körperschaft.

Dass Buchez, was er giebt, auf der Hälfte des in Anspruch genommenen Raumes geben konnte, das steht ebenso ausser Zweifel, als dass eine grosse Lücke grade dort sich befindet, wo innerhalb seiner Schrift der Beweis für seinen Hauptsatz: die Intervention des ausserweltlichen Göttlichen — stehen sollte.

Wir nähern uns der Februar-Revolution. Unmittelbar vorher schrieb Ballanche: Der Mensch ist bestimmt, in die Lücke einzutreten, welche durch den Sturz eines Theils der Engel in der Geisterwelt entstand. Diesen älteren Gedanken nimmt Ballanche auf. Häufig auf Vico zurückgreifend, geht er darin von ihm ab, dass er den Urzustand der Menschheit Folge eines kulturlichen Rückganges sein lässt. Den Menschen stattet er mit grosser Machtfülle aus. Der Mensch macht sich selbst. Aus sich heraus soll er den Ruhm seiner grossen Bestimmungen sich erobern. Der Fall hat nur den Willen geschwächt, und die Vorsehung treibt deshalb zum Fortschritt. Er besteht darin, dass der Mensch Alles zuletzt in sich finde. So schreitet das Geschlecht wie ein einziges grosses Wesen durch eine Reihe von Wiedergeburten (palingénesies) hindurch. Es schreitet immer vorwärts, selbst durch Wüsten, vorwärts trotz des Aufhaltenden, vorwärts aus Knechtschaft zur Freiheit und zur Souveränität. Es schreitet „aus der instinctiven Solidarität zur bewussten Liebe, aus der Vermischung der geistlichen und weltlichen Macht zur Trennung derselben, aus dem Leiden zum allgemeinen Wohlsein". Der Fortschritt für die Menschheit liegt im Christenthum allein. Das Christenthum ist die Endreligion. Zu ihr und endlich zum Anblick der ewigen Wahrheit, leitet Gott, der „Hierophant der Mysterien der Rehabilitation". Er leitet erst die Völker einzeln, dann die Menschheit. Er leitet „par des initiations progressives". Das Christenthum ist die Macht der Freiheit und Gleichheit, die eminent plebejische Religion, das Gesetz der Emancipation und der Gnade, der persönlichen Unabhängigkeit. Die Gesellschaft, aus diesen unabhängigen Individuen gebildet, wird sich endlich selbst leiten. Die Vernunft ist

mündig, und der Mensch, die göttliche Vorsehung immer vorausgesetzt, ist frei. Der ganzen so verlaufenden Kultur-Entwicklung aber ist der Orient als Grundlage und Stützpunkt gegeben. Das Morgenland ist mit seinen Kulturen deshalb unbeweglich. „Der Boden, auf welchem man baut, muss nicht immer zittern". — Die Leblosigkeit des Morgenlandes wäre allerdings zu beweisen gewesen. Uebrigens ist, sehen wir, der Standpunkt de Maistre's vermieden.

Die neue Revolution liess die theokratische Rückströmung kräftiger schwellen. „A deux pieds du fond de l'abîme, on ne saurait rester en l'air" — sagte Blanc de Saint-Bonne, als er in den Krater von 1848 blickte.

In seiner Arbeit „de l'unité spirituelle", welche drei Jahre vorher in zweiter Auflage erschienen war, hatte er, strenger Katholik, geschichtliche Winke gegeben. Das Alterthum verwirklichte nach ihm den Begriff der Macht, das Mittelalter denjenigen der Weisheit. Die Zukunft dagegen ist berufen, den Begriff der Liebe in's Leben zu führen. Wie wenig dergleichen den Dingen selbst entnommen ist, bedarf keines Wortes. — Fügen wir noch gleich den Canonicus von Notre-Dame in Paris, den Abbé Gabriel in diese Reihe. Er schrieb „über das Leben und den Tod der Nationen", und gab 1855—57 eine „praktische Theodicée". Der dreieinige Gott, sagt Gabriel, hat das Weltall dem Widerspruch der Einheit und Vielheit unterworfen. Dazu kommt das dreifache Gesetz der Solidarität, welche aus Mehreren eine Einheit macht, der Responsabilität, oder des individuellen Lebens, der Reversibilität, welche in Wechselbeziehungen löst und bindet. Der Mensch selbst hat die Stellung des Mittlers innerhalb der Naturwelt. Er soll sie durch Opferung, durch Hingabe seines Selbst transfiguriren. Das ist die Zurückführung Babylons nach Jerusalem, der Welt zur Kirche, welche Christum verkündigt. „Gott wäre für unsere abgefallene Raçe wie nicht vorhanden, hätte er nicht unsere Natur angenommen".

Die äusserste Rechte in Frankreich aber verwarf jede Philosophie der Geschichte. Veuillot, der Herausgeber des Univers, begann 1850 die „Bibliothèque nouvelle" erscheinen

zu lassen. Sie wurde vom Erzbischof Bonald und Marquis Juan Donoso Cortès freudigst begrüsst. Veuillot eröffnete mit einer von Roux-Lavergne geschriebenen Untersuchung „über die Philosophie der Geschichte". Er selbst verkündete: „Die Philosophie der Geschichte ist erfunden, um den Katholizismus zu bestreiten, zu zerstören, zu ersetzen". Roux-Lavergne aber erklärte, dass „die Philosophie oder, um es besser zu sagen, die Theologie der Geschichte" nur die Aufgabe habe, die katholischen Dogmen zu bewahrheiten (vérification des dogmes catholiques) und die gesellschaftliche Ordnung wiederherzustellen. Sie hat drei geschichtliche Thatsachen zu ihrem Inhalt, „den Fall Adams, die Erlösung und das Endgericht". S. 133. Einen sittlichen Fortschritt innerhalb der Menschheit anzunehmen, ist Thorheit. Nur der Einzelne, nicht die Gattung, schreitet innerlich fort. Für diese ist nur Heil in den christlichen Ueberlieferungen. Ein Berg erhebt sich zwischen Himmel und Erde, und auf seiner Höhe leuchtet ein Kreuz. Dieses Kreuz ist die Quelle des Lichts, welches siegreich die finstersten Nächte erhellt. In ihm ist Frieden für den Einzelnen und für die Völker.

Aber dies ist doch nicht Philosophie der Geschichte! Nein, es ist der Ersatz derselben, da wir auf sie verzichten sollen. Darauf drängt, ruft Roux-Lavergne, Alles hin. Schon die Beobachtung müsse genügen, welche Donoso Cortès am 4. Januar 1849 so beredt im Hause der Abgeordneten zu Madrid ausgesprochen habe. Es sei die, dass jedesmal mit dem Sinken des religiösen Geistes die Despotie auf staatlichem Gebiete steige, wie die Geschichte seit der Reformation dies so deutlich zeige. Man verzichte also auf den Gedanken einer Fortentwicklung der Menschheit. Kann man sie doch auf keinem Gebiete des öffentlichen Lebens nachweisen.

Es schien in der That keine andere Wahl zu bleiben. Man glaubte, das Ansehen der Dogmen so nur retten zu können. — Es war in diesem Jahr, wo Graf Montalembert im gesetzgebenden Körper ausrief: „Il n'y a pas de milieu; il faut choisir entre le catholicisme et le socialisme".

Hinsichtlich des Fortschritts in der Geschichte dachten nicht Alle so, welche in diese Reihe gehören. Uebergehen

wir nicht Gratry. Man behauptete von ihm, er habe die seit de Maistre und Bonald beginnende philosophische Strömung in ein ruhiges Geleise gebracht. Man hat Gratry auch den Vico des neunzehnten Jahrhunderts genannt. Jedenfalls verdient er in diesem Zusammenhange erwähnt zu werden. Er ist Katholik, aber nicht gebunden genug, um nicht Arm und Kritik frei zu haben, frei auch gegen päpstliche Ansprüche. In seinem 1868 erschienenen Werk: „La morale et la loi de l'histoire" stellt er ein neues Thema für die Geschichte auf. Sie hat den Triumph der Gerechtigkeit darzustellen. Dieser liegt allerdings in unendlicher Ferne. Aber wir sind für die drei Welten: der Natur, der Menschheit und Gottes geschaffen. So streben wir zur Gerechtigkeit hin und offenbaren sie. Das geschieht auf drei Stufen, welche den drei Personen der Trinität entsprechen. Diese Stufen sind Gerechtigkeit, Wahrheit, Freiheit. Ihnen entsprechen in der Naturwelt wiederum: Wärme, Licht und die Arbeit chemischer Kräfte. — Man verdankt Gratry Einiges für die Erkenntniss des Zusammenhangs sittlichen und wirthschaftlichen Fortschritts, wie diesen Zusammenhang Bastiat, der Freund Cobdens, gleichfalls geltend macht.

Wir haben früher die Einwirkung der Hegel'schen Philosophie auf die französische Geschichtsbehandlung gesehen. Aber auch Schelling hat dort seine Freunde gefunden.

Wie Cousin in Berlin bei Hegel, so hat Secrétan in München bei Schelling seine Studien gemacht. Sein Werk: „La philosophie de la liberté", welches 1849 in erster Auflage erschien, enthält, wie Rougemont bemerkt, Sätze, welche ihr Verfasser jetzt nicht mehr niederschreiben würde. Indess, das Buch hat ihm Freunde verschafft.

„Gott, sagt Secrétan, ist Geist und Freiheit, seine Geschöpfe sind durchaus Wille und Geist". Die Menschheit besteht von Ewigkeit als kräftevolle Einheit. Woher die Zersplitterung derselben? Woher Zeit und Raum, in welche die zersprengte Menschheit gebannt ist? Durch einen Fall. Aber der Fall veranlasste nun auch die erlösende Macht, in die Geschichte einzutreten. Der heilige Geist macht sich auf. An die im Menschen liegende Freiheit knüpft das Gött-

liche an, um den Wiederaufbau der Einheit vorzubereiten. Die Geschichte der Erde ist die Geschichte des erlösenden Willens Gottes, welcher auch leidend gegen die Materie kämpft, und sie ist die Geschichte des Willens des Menschengeschlechts, welches sich in den ersten Menschen zu incarniren verlangt. Oder die Geschichte unseres Geschlechts ist „diejenige der Individualität, welche das Wort zu seinem Organ gemacht hat". Deshalb ist die Kirche die sich organisirende Menschheit, die Menschheit, welche durch die Bekehrung der Einzelnen zu ihrer ursprünglichen Einheit zurückkehrt, nachdem sie sich in drei Zeitaltern und nach drei Richtungen ökonomisch, politisch, moralisch, entfaltet hat.

Das sind die theologischen Grundlagen des Ganzen.

Erwähnenswerth ist auch hier die in Paris 1875 erschienene Arbeit von Bouillier: „Morale et Progrès".

Was ist der Fortschritt? Giebt es einen natürlichen, geistigen und sittlichen Fortschritt der menschlichen Gesellschaft? Das ist die Frage, welche der Verfasser sich stellt. Zur Beantwortung ist ein Zweifaches in's Auge zu fassen, der Gegenstand, die Materie, welche fortschreiten, und die Mittel, durch welche sie fortschreiten soll.

Die Materie des Fortschritts (matière du progrès) wird durch die Vereinigung aller geistigen Bewegungen, durch die Summe der vom Geschlecht der Menschen erworbenen und ererbten, angehäuften und benutzten geistigen und sittlichen Entdeckungen und Erfahrungen dargestellt. Die Mittel und Bedingungen des Fortschritts liegen nicht in der geistigen Begabung, im Urtheil, nein, sie liegen im Willen. Nicht Kenntnisse sind die den Fortschritt jener Materie herbeiführenden Hebel, nein, das Gefühl für Pflicht und Ehre, die Tugend mit einem Worte ist's. Sie nur führt wahrhaft weiter. Aber was ist Tugend? Der Begriff derselben will sorgfältig bestimmt sein. Sagen wir: Die Tugend ist, was sie ist, durch den Gedanken des Verdienstes. Tugend und Verdienst sind gleichlautende Begriffe. Und dieses Verdienst ist nur dort wiederum, wo Willensfreiheit ist, und wo man nur frei das Gute will. Was das Gute sei, das erfahren wir aber nicht

von Aussen (par un modèle extérieur). Der Masstab liegt nur im Bewustsein jedes Einzelnen.

Aber welches ist das Gesetz des Fortschritts? Macht sich dieser Fortschritt nothwendig von selbst, oder wird er durch eine höhere Vorsehung gemacht? Von einer gesetzlichen Nothwendigkeit kann nicht die Rede sein, weil der freie Wille die bewegende Macht ist. Und da die Vorsehung uns diese Willensfreiheit, die Vervollkommnungsfähigkeit und alle Anlagen gegeben hat, so können wir nur behaupten, dass die Vorsehung mittelbar leitet. So besteht also kein Gesetz des Fortschritts, welches sich aufzeigen liesse, nach welchem die Dinge sich nothwendig entwickeln müssten. Der Fortschritt ist eine Thatsache, welche nur durch Beobachtungen aus Erfahrung als Ergebniss gewonnen werden kann. Unterscheiden wir nun zwischen den beiden Elementen des Fortschritts, dem geistigen und dem sittlichen. Die geistige Erfahrung, das wissenschaftliche Ergebniss, die Entdeckung, sie alle können ohne Frage mitgetheilt und fortgeleitet werden. Nicht so die sittliche Erfahrung. Sie ist durchaus persönlicher Art. Sie vererbt sich nicht. Die sittliche Haltung des Einzelnen hat nur im Verdienst, hat immer nur in der freien Kraft der einzelnen Handlung ihren Werth. Von dem unbewussten sittlichen Bestande gewohnheitsmässiger Sittlichkeit ist sie in Gedanken durchaus abzulösen. Ist dem so, so ist selbst im Einzelleben der sittliche Fortschritt immer wieder in Frage gestellt.

Erwägen wir nun, dass das intellectuelle Element des Fortschritts an sich wenig Werth hat, dass es für sich allein ein höchst unsicheres Glück darstellt, so ergiebt sich, dass man vom Fortschritt der Menschheit viel zu grosse Vorstellungen hegt. Gewöhnlich opfert man die sittliche Seite. Man giebt sie auf an die geistige Bildung. Dann erzielt man anscheinend ein befriedigendes Ergebniss. Nimmt man es mit der Tugend aber ernsthaft, so zerrinnt das Zukunftsbild. So der Verfasser.

Es ist wahr, die Consequenz der Aufstellungen Bouillier's wäre die Missachtung der Wissenschaft, welche zum Verdienst,

zur Tugend, also zum eigentlichen Fortschritt, Nichts beiträgt. Geben wir zu, dass man vielmehr das Gleichgewicht des intellectuellen und des sittlichen Elements fordern sollte, während Bouillier vielleicht das erstere vom zweiten unterdrückt werden lässt. Jedenfalls aber liegen bei ihm sehr beachtenswerthe Gedanken. Und sie kommen im Wesentlichen mit Demjenigen überein, was auch Kant über den Fortschritt urtheilte. Von dem eigentlich tiefsten, dem sittlichen Fortschritt, wollte er auch Nichts wissen. Niemand hat bewiesen, dass er und Bouillier geirrt haben.

Ueber den Fortschritt in der Geschichte schrieb auch Carrau neulich noch in besonnener Weise ([14]). Er sucht „das Gesetz des Fortschritts". Er geht die Geschichte von Anaximander her durch. Er kommt zum Ergebniss, dass wir auf die Idee des Fortschritts als Gesetz der Geschichte nicht verzichten können, weil wir sonst auf die Vernunft verzichten. Es gilt, an die Evolution zu glauben. Sie ist „la formule de l'existence universelle". Carrau hat die Deutschen gelesen, und lehnt sich an die ernsten antipantheistischen Denker, namentlich Lotze.

Auch in Italien musste der Widerspruch gegen den socialistischen Positivismus laut werden.

Wir erinnern nur an einen edlen, mit der politischen Geschichte Italiens eng verbundenen Denker. Wir meinen Rosmini. Es sind Gesetze für die gegenseitigen Beziehungen der Körperwelt, welche Rosmini auf die Welt der Geschichte anwendet. Er zeigt, wie die in Berührung gebrachten Massen durch ihre Wechselwirkung einander fördern, und die Bewegung schaffen, welche die Isolirung des Vereinzelten brechen muss. Nach dem Gesetz der Sparsamkeit verschwinden die Nationen, wenn sie ihre Rolle beendet haben. Das Gesetz der Verschiedenheit fordert möglichste Gliederung, dasjenige des Gleichgewichts stillt wiederum den Widerstand der äussersten Linien und lösst die Spannungen. Am Anfang der Geschichte steht das Glück ursprünglicher Barbarei, am Ende das Glück der Betrachtung des Unendlichen.

Das sind Gedanken, welche die, irren wir nicht, 1827 erschienene „Theodicee" edel entwickelt. Dabei will der Ver-

fasser, nicht nur eine Zierde Roveredo's, sondern Italiens, von Geschichtsconstruction von Oben herab Nichts hören.

Man hat Rosmini den Leibnitz Italiens genannt. Es ist wahr, er hat in seiner Psychologie die Vernünftigkeit der Eucharistie gezeigt. Auch Leibnitz hat die Wandlung bewiesen. Für unsern Zweck bemerken wir, dass er als Geschichtsphilosoph, ohne Neues gegeben zu haben, zu der äussersten Reaction gehört. Rosmini ist Italiens Friedrich von Schlegel. Seine Theodicee ist eine Auslegung des römischen Katechismus. Die Auslegung indess zeigt Bekanntschaft mit der allgemeinen philosophischen Bewegung. Sie zeigt ausserdem Selbständigkeit und Schärfe des Denkens.

Jedenfalls aber müssen wir hier noch auf Romagnosi eingehen.

Im Gebiet von Piacenza 1761 geboren, in Parma zum Doctor beider Rechte gemacht, schrieb er 1791 seine berühmte „Genesis des Strafrechts". Er wurde zu einer Professur nach Parma berufen. Er war dann einige Zeit Rath im Justizministerium. Dann bekleidete er wieder eine Professur in Pavia, dann wirkte er als Ministerialrath in Mailand. Ein bedeutender Geist war Romagnosi jedenfalls. Wie über Jurisprudenz, so schrieb er über Metaphysik, wie über Zeit und Raum, so veröffentlichte er über Statistik.

Das Hauptwerk, welches hier in Betracht kommt, ist „Dell' indole e dei fattori dell' incivilimento con esempio del suo risorgimento in Italia". Es erschien 1832. Es entstand durch eine Preisaufgabe der französischen Academie. Es hat einen theoretischen und einen praktischen Theil. Der letztere wird selbst von Fontana als unbedeutend fallen gelassen.

Das Gesetz der Civilisation wird im theoretischen Theil entwickelt.

Die Civilisation ist möglich, sagt der Verfasser, sie dauert und sie wächst. Sie steht in der Mitte zwischen der Barbarei und dem Verfall oder der Corruption. Sie ist nur als Erscheinendes, sie ist eine Summe von Fähigkeiten, die zur Wirklichkeit bereits gekommen sind. Durch die Civilisation wird das gebildete und befriedigende Zusammenleben der Menschen hergestellt. Welches aber die diese Civilisation

tragenden Mächte sind, das wissen wir nicht, und werden es niemals wissen. Es ist ein Postulat, dass der Mensch civilisirt werde. Wie es geschieht, ist zu verstehen fast unmöglich. Die Civilisation ist zugleich traditionell und als Wirkung menschlicher Thätigkeit, also künstlich, vorhanden. Sie ist durch Vererbung angeboren überliefert und sie ist gemacht.

Die Civilisation erklären wir aus bestimmten Vermögen, aus wirkenden Mächten und aus Gesetzen, und eine Formel kann alles dieses umfassen. Diese Formel könnte aber nur ein dynamisches Princip sein. Denn die Civilisation stellt einen regelmässigen Process dar. Sie wird vorbereitet durch die Natur, eingeführt und gekräftigt durch die Religion. Sie wurzelt fest und wird genährt durch den Ackerbau, sie wird unterstützt und geschützt durch die Regierung. Sie wird erweitert und vervollkommnet durch die freie Concurrenz, consolidirt und kanonisirt (canonizzato) durch die öffentliche Meinung. Sie wird erhalten und sanctionirt durch die Natur. Dies sind sieben „Potenzen" der Civilisation. Sie entsteht also durch die Arbeit „der Natur, der Religion, der Regierung, der Verschiedenheit der gesellschaftlichen Classen, der Eifersucht der Concurrenz, und endlich der öffentlichen Meinung".

Ausserdem stellt Romagnosi als die vier Gesetze der Civilisation folgende hin: Das treibende Bedürfniss (lo stimolo del bisogno), der Conflict, das Gleichgewicht, die Continuität.

Allgemeine Formel und Grundgesetz ist für Romagnosi „die stete Tendenz aller Theile eines Staates und der Nationen untereinander nach dem Gleichgewicht des Nutzens und der Kraft hin durch den Conflict der Interessen und Fähigkeiten (poteri), ein Conflict, welcher angeregt ist durch die Wirksamkeit der Triebe, gemässigt durch die Trägheit, vorbereitet und beherrscht durch die stets dringenden Bedürfnisse der Natur, modificirt von dem verschiedenen beharrenden oder fortschreitenden Zustande sowohl des Einzelnen, als auch der Völker, ohne sich jemals von der Continuität zu entfernen".

Wie aber beantwortet nun Romagnosi die grosse geschichtliche Frage des Fortschritts?

Er zweifelt sehr, ob die Menschen zu jener Höhe der

Entwicklung wirklich jemals gelangen werden, den die Philosophie bereitwillig einräumt. Er zweifelt noch mehr, ob die Menschen in gleicher Weise diesem Endpunkte der Bildung sich nähern, oder ihn erreichen können. Was ihm sehr bedeutend gegen diese Annahme spricht, das ist der Umstand, dass für die Völker „der Verfall in jedem Zeitraum eintreten kann".

Man kann, es ist wahr, in Verlegenheit sein, welche Stelle man in einer Uebersicht, wie der vorliegenden, Romagnosi anzuweisen habe. Indess, welches auch seine Ansichten über Nothwendigkeit der Religion gewesen sein mögen, Romagnosi ist in seinen Arbeiten über Entstehung, Fortschritt und Ziel der Civilisation sehr nüchtern. Er zeigt sich als Gegner unklarer Fernsichten. Er kennt die Menschennatur zu gut, um künftige Herrlichkeiten für sie zu erträumen. „Seine Wissenschaft lehrt, wie sein Schüler Celso Marzuchi sagt, das Erreichbare ins Werk setzen, mittelst der freien Handlungen des Menschen, welche der natürlichen Ordnung des Guten und Bösen untergeordnet sind; sie behandelt Schatten nicht als feste Gestalten, und stellt nicht als erreichbares Ziel der socialen Wissenschaft und Kunst einen Zustand hin, der erst dann zur Wahrheit werden könnte, wenn die Menschennatur von Grund aus umgewandelt wäre".

Fügen wir noch Sanguinetti hinzu, so ist's, um an seinen Vortrag zu erinnern, den er, als Professor der Geschichte am Römischen Colleg, in der Akademie hielt. Er bestimmt darin drei Arten von Philosophie der Geschichte: die katholische, die pantheistische, die naturalistische. Auf welche Seite er selbst tritt, bedarf keiner Frage.

Vielleicht müssten wir doch auch hier, denn wir haben es bei den übrigen Völkern gethan, an die Sociologie als Beitrag für die Geschichtsphilosophie erinnern. Es würde dann auf das Werk von Guarin de Vitry: „Abbozo di Sociologia astratta" zu verweisen sein, welches 1874 erschien.

Grade wie die Chemie, so entdeckt — heisst es hier — die Socialwissenschaft in dem Körper, welchen sie studirt, Elemente, welche man nicht weiter zu zerlegen im Stande ist. Dieses sociale Atom ist das menschliche Individuum.

„Wie die physischen Kräfte sich auf zwei zurückführen lassen, Attraction und Repulsion, deren Ergebniss die Bewegung ist, wie alle organischen Kräfte wesentlich nur zwei sind, Assimilation und Desassimilation, woraus die vitale Bewegung oder das Leben entspringt, so kann man die socialen Mächte in zwei Grundkräften finden, in der individualisirenden Kraft, oder dem Egoismus, und in der associirenden Kraft, oder dem Altruismus, und ihre Resultante ist die sociale Bewegung". Das also ist die Geschichte. So ist die Geschichte die Ausgleichung verschiedener Kräfte, in allmähligen Differenzirungen und Reintegrirungen sich vollziehend. Das Ziel, das Ideal dieser Geschichtsbewegung, ist genau aus ihr selbst abzuleiten. Es erscheint in der endlich zu erreichenden völlig freiwilligen Vereinigung der Einzelnen zum Ganzen. Die Geschichte der Gesellschaft beginnt mit jenen ganz „embryonenhaften Bildungen", in denen die Gewalt nur die Massen zusammenhält. Der Abschluss der Geschichte wird ein völlig anderes Bild zeigen. Er wird den Sieg des Rechts über die Gewalt darstellen.

Fragt man freilich, wo die Voraussetzungen für diese Annahme seien, so muss der Verfasser uns auf die Zoologie hinweisen. Sie nimmt den Typus des höchsten Wirbelthiers als Masstab für die Eintheilung der gesammten Thierwelt. Sie theilt von diesem Anhaltpunkte, also vom Menschen aus, der ihr die Formel für die ganze Aufgabe wird, das ganze zoologische Material. Vom Bilde des Menschen aus ordnet sie den ganzen Stoff. Gerade so muss die Socialwissenschaft, meint der Verfasser, einen in sich harmonischen Typus der Gesellschaft als Voraussetzung in die Hand nehmen. Damit hat sie das Licht für die Eintheilung der Gesellschaftsformen und für das Verständniss des Ziels, dem diese Formen sich entgegen bewegen.

Doch dürfte man, wie auch A. Espinas gethan, dem mit Recht entgegen halten, dass hier ein grosser Unterschied bestehe. Der Zoolog hat sein höchst organisirtes Wirbelthier wirklich gesehen. Er setzt es also nicht nur voraus. Er theilt vom erfahrungsmässig Gegebenen aus nur ein. Unser Sociolog dagegen tritt mit einem Gedanken an die wirklichen

Dinge heran, und macht ihn zum Eintheilungsgrund derselben völlig von Aussen her. Eine praktische Aufgabe aber kann nur auf dem Grunde des wirklich Gegebenen gelöst werden. Immer wird der Mechaniker die Art und das Ziel des Laufs einer Locomobile etwa doch nur aus den vorhandenen Elementen der Bewegung und Hemmung entnehmen und beschreiben können.

Aber der Schüler wie der Meister! Hat doch Comte selbst der Hoffnung und den guten Wünschen einen grossen Spielraum in seiner Wissenschaft angewiesen. Und so dürfen denn die Wünsche des Verfassers uns nicht in Erstaunen setzen. Die Menschheit werde, meint er, endlich in ihrer Einheit erscheinen, ohne die Einzelnen in sich aufzusaugen. Der grosse dann gewonnene Organismus, zusammengesetzt aus Gruppen freier Einzelwesen, wird dann die wilden Völkerschaften sich unterwerfen. Diejenigen, welche sich nicht unterwerfen, sie werden untergehen. Der Krieg hört auf, die „militärische brutale Thätigkeit löst sich in friedliche, gewerbliche Thatkraft auf". Die Regierungen werden überflüssig, und verschwinden vor dem ruhig freiwilligen Spiel der befriedigten Arbeit der Einzelnen.

Nicht Comte, wohl aber Spencer, welchem Guarin gleichfalls Manches verdankt, würde Ursache haben, zu diesem doch im Grunde nichts weniger als wissenschaftlichen Träumen, nicht eben freundlich zu sehen.

Natürlich gehört Guarin de Vitry genau genommen in die Reihe, welche wir als Reaction gegen den Monismus bezeichneten, nicht. Seine Voraussetzung aber, die offene Deduction daraus, sie stellt ihn auf die Grenze der Positivisten, und hat ihn der letzten Periode Comte's, und damit dem Uebergang in die deductive Denkweise mit all ihren Folgen nahe gebracht.

Schliesslich können wir hier nur die Bemerkung Rougemonts wiederholen, dass Italien eine Philosophie der Geschichte, seit dem Wiedererwachen der Arbeiten in dieser Richtung, uns überhaupt nicht hervorgebracht hat. Es hat Uebersichten über die Leistungen in dieser Hinsicht geliefert, es hat mancherlei, und oft werthvolle, Beiträge gegeben, aber

keine umfassende systematische Darstellung der Bewegung und des Zieles der Geschichte.

Zweiter Abschnitt.

Es ist bereits darauf hingedeutet, in welcher Form in England jene naturhafte Betrachtung des Menschen und seiner Geschichte erscheint, von welcher in dieser dritten Abtheilung unserer Arbeit überhaupt die Rede ist.

Von der deutschen Philosophie, vom Pantheismus, ging im Allgemeinen kein Einfluss auf England. Hamilton hat durch Aufnahme und Einführung Kant'scher Gedanken das Verständniss deutscher Philosophie wesentlich erleichtert. Auch Mansel, obwohl Lehrer in Oxford, hat sich nicht gesträubt, nach dieser Richtung hin auch seinen Einfluss anzuwenden. Dass die Schelling'sche Naturphilosophie dem Darwinismus vorarbeitete, hat man mit Recht oft geltend gemacht. Es liegt dies auf einem uns hier fremden Gebiete. Für den deutschen Idealismus fehlten im Ganzen Verständniss und Geneigtheit völlig. Die Behandlung auch der Geschichte blieb von ihm unberührt. Wir sehen dabei gänzlich davon ab, dass der praktische Verstand des Engländers überhaupt wohl für streng geschichtliche Arbeiten, wenig aber für Anwendung philosophischer Gedanken sich eingerichtet zeigt. Dasselbe wird auf die Amerikaner seine Anwendung finden. Wir werden später darauf zurückkommen. Die nöthigen Anregungen kamen für England aus Frankreich und im Gewande social-wissenschaftlicher Aufgaben.

„In England, sagt Guizot, ist die Entwicklung der Gesellschaft bedeutender, als diejenige der Humanität". Sehr richtig. Sociale Mächte wirken hier mehr, als allgemeine Ideen. Die hervorragenden Geister, selbst die philosophisch gerichteten, gehören deshalb der praktischen Schule. Auf Adam Smith ist früher bereits hingewiesen. Wir erinnern

hier nur daran. Die rasch steigende Kultur der Naturwissenschaften zeigte jetzt aber den wesentlichsten Einfluss. Die leitenden Sterne sind hier Lyell, Darwin, Huxley, Wallace. Sie geben Mittel und Material auch für den Aufbau einer „Geschichtsphilosophie des Materialismus". Die Anregung ging, wie gesagt, zunächst von Frankreich aus.

Comte's System war weder bereits völlig abgeschlossen, noch veröffentlicht, da machte man jenseits des Kanals schon sehr lebhaft darauf aufmerksam. Es geschah durch Brewster in der Edinburg-Review. Dann machte sich die British and foreign Review auf, und hob Comte's Geschichtsphilosophie hervor. Endlich trat Mill an Comte's Seite. Lewis und Buckle folgten. Bain, Spencer, Carpenter, Maudsley gaben der Metaphysik den Abschied. Letzterer meinte, Metaphysik könne man nur in den Kinderjahren, wie die Masern, haben. Diese bekomme man zum Glück nur einmal.

Der Positivismus ist bei Stuart Mill eigentlich sehr mechanischer Art, ganz anders als derjenige Littré's, welchen man organisch nennen könnte. Mill sieht in der Geschichte wesentlich eine Aufhäufung und Anlagerung einzelner Erscheinungen. Es fehlt der innerliche Zusammenhang derselben. Natürlich, denn in seiner Logik von 1843 hat Mill die Metaphysik von ihren Höhen herabgerissen. Er hat die Sinneseindrücke zu Quellen alles Wissens gemacht. Ebenso leugnet er nun mit Comte die Verbindung von Ursache und Wirkung, und vernichtet dadurch den Werth der Allgemeinbegriffe in einer hier nicht zu erörternden Weise. Mit Comte arbeitet er für eine „sociale Dynamik", für die Wissenschaft von der Bewegung der Gesellschaft. Mit ihm bringt er's zur Anerkennung dessen, dass die Schwankungen innerhalb der Bewegung der Menschheit abnehmen müssen, je älter sie wird. Denn der Einfluss des vergangenen Geschlechts auf die Bildung des gegenwärtigen nimmt, so meint er, fortwährend zu. Und eben damit wächst der Einfluss der Menschheit als eines Ganzen auf jedes der Glieder.

Mill beginnt ja seine Logik recht eigentlich damit, Comte „in die erste Reihe europäischer Denker zu erheben". Aber in einem sehr wichtigen Punkt verlässt er gänzlich den von

Comte empfohlenen Weg. Er will die geschichtlichen Erscheinungen in erster Linie psychologisch aus den Gesetzen des menschlichen Geistes erklärt wissen. Er fasst das Ethos in's Auge, und will eine allgemeine Ethologie. Sie hat als Geisteswissenschaft die Gesetze der Bildung der Charaktere, der Personen und Völker zu ergründen, sie hat so von Innen her das Leben der Menschheit darzustellen. Das ist wesentlich das, was in Deutschland Lazarus von einer Völker-Psychologie verlangt. Mill zeigt deshalb in seiner Logik, wie die Erscheinung aussergewöhnlicher Männer innerhalb der Geschichte unentbehrlich sei. Er zeigt, wie im ursächlichen Zusammenhange der Abfolge auf sie gerechnet sein musste. Er hat eine wirkliche sociale Psychologie.

Die Psychologie dagegen ist der schwache Punkt der berühmten „Geschichte der Civilisation in England" von Buckle. Sie erschien 1857, die Uebersetzungen folgten auf dem Fusse. Die zweibändige Berliner von Ritter möchte Deutschen zu empfehlen sein. Nach ihr ist diesmal citirt.

An dem Nicht-Zustandekommen einer wirklichen Geschichte der Civilisation ist nach Buckle nur Schuld: „die unnatürliche Trennung der zwei grossen Untersuchungsgebiete", das Studium des inneren und äusseren Lebens. Es trat nie hervor, welch ein inniger Zusammenhang zwischen den menschlichen Handlungen und den Naturgesetzen besteht.

So wendet denn Buckle die Physik in grossem Massstabe an. Durch die natürliche Beschaffenheit der Landschaft entsteht im Volk Uebergewicht der Phantasie oder Uebergewicht des Gedankens. Doch hören wir Buckle selbst. „Alles, was die Gefühle der Furcht erregt, oder das Gemüth mit grosser Verwunderung und dem Begriff des Unbestimmten erfüllt, hat eine besondere Anlage, die Phantasie zu entflammen und die langsamere und bedächtigere Operation des Verstandes unter ihre Herrschaft zu bringen. In solchen Fällen vergleicht sich der Mensch mit der Gewalt und Majestät der Natur, und gewinnt das peinliche Gefühl seiner eigenen Unbedeutendheit. Ein Bewusstsein seiner Unterordnung kommt über ihn. Von allen Seiten schränken ihn unzählige Hindernisse ein, und hemmen seinen eigenen

Willen. Sein Geist erschrickt vor dem Unendlichen und Unergründlichen, und bemüht sich kaum noch um das Einzelne, woraus jene erhabene Grösse besteht. Wo hingegen die Werke der Natur klein und schwach sind, gewinnt der Mensch Vertrauen und scheint sich mehr auf seine eigene Kraft verlassen zu können; denn er kann sich sozusagen hindurcharbeiten, und nach allen Richtungen seine Obmacht ausüben". — Hier liegt diejenige seiner Grundwahrheiten, von der Buckle den weitesten Gebrauch macht.

Hierzu kommt die Nahrungsfrage. Die Art der Völker wird durch die Verschiedenheit sauerstoffhaltiger und stickstoffhaltiger Nahrung bestimmt. Das Verhätniss zum Aequator also bedingt ihre Anschauungsweise. Denn grade die Natur der Tropenländer unterdrückt den Verstand zu Gunsten der Phantasie und erzeugt jene despotischen Monarchien und Religionen der Kindheitsstufe. Das Ziel der fortschreitenden Civilisation besteht deshalb nur darin, „die denkende Kraft mit jener Autorität zu bekleiden, welche auf einer früheren Stufe der Gesellschaft die Einbildungskraft ausschliesslich besitzt". (I. S. 88.) Um die Spannung und Wechselbeziehung zwischen Verstand und Phantasie, um das Ueberwiegen des intellektuellen oder moralischen Faktors handelt es sich nun für die ganze Geschichtsbewegung. Die fortbewegende Kraft ist nur die intellektuelle, die Moral bleibt unverändert. —

Erwägen wir hier gleich die Behauptung, die Moral sei seit Jahrtausenden unverändert geblieben, der sittliche Faktor spreche für den Fortschritt überhaupt nicht mit. Buckle beachtet gar nicht, dass es grade die Verantwortlichkeit des Einzelnen ist, welche die sittliche Grundlage unserer Kulturstaaten unendlich hoch über diejenigen der alten Despotien oder Theokratien erhebt. Er gelangt überhaupt dahin, den Fortschritt durch blosse Nützlichkeits-Rücksichten bedingt sein zu lassen. Denn der Fortschritt ist ihm nur Ergebniss der sich ausgleichenden Interessen. Buckle hat mit seiner Anwendung der naturwissenschaftlichen Methode auf die Geschichte jede Willensfreiheit verloren. Er hat damit die Macht sittlicher Beweggründe aus der Hand gegeben, und

nur die Nothwendigkeit für den Ablauf der Geschichte eingetauscht. Mit der freien Persönlichkeit ist ihm aber auch jeder Sinn für die Bedeutung der Genossenschaft, der Körperschaften entschwunden, in deren Gefüge der Einzelne seine Freiheit grade bejaht und bewahrt sieht. Die Leichtigkeit, mit der auch hier die persönliche Freiheit unbekümmert an die Naturgewalten geopfert wird, ist ausserordentlich. Alles sittliche Leben unterliegt der Statistik.

Die Statistik ist eine Grossmacht, aber unbegreiflich bleibt es doch, wie Buckle durch die Erfahrung, z. B. dass die Zahl der Eheschliessungen mit Abnahme der Kornpreise zunimmt, in dem Glauben an die allein herrschende Macht der Naturbedingungen sich bestärken lassen kann. (I. 24.) Unsere Statistik ist weit nüchterner verfahren. Sie hat einfach angenommen, dass die Neigung zum Eingehen ehelicher Verbindungen, völlig unabhängig von den Preisen, in jedem Jahr dieselbe sein könne, dass mit dem Sinken der Preise nur eins der wesentlichsten Hindernisse für jene Neigung in Wegfall komme. Sie meint, dass hiermit in der That die Sache hinreichend erklärt und die persönliche Freiheit gewahrt sei. Wir verweisen nur auf Wappäus. Auch Legoyt, der Chef des statistischen Centralbüreau in Paris, betont ausdrücklich die Abnahme der jährlichen Heirathen bei gesteigerten Preisen als Ergebniss der Selbstüberwindung und raison libre —.

Oder vielmehr, es ist nicht unbegreiflich, wie Buckle keinen Einschlag von sittlicher Ueberlegung in seinem festgespannten Gewebe nothwendiger, den Menschen bindender Beziehungen duldet. Er hat überhaupt nur die Gegensätze: Nothwendigkeit — Willkür. Damit wirft er aber grade die höchste Aufgabe für die Geschichtskunde einfach fort. Denn diese Aufgabe hat die Stelle und die Wirkung der durch Induction gefundenen freien Einzelbewegung im Ganzen und auf das Ganze darzuthun. Mit Buckle's „Induction" ist es aber überhaupt eine misliche Sache. Man hat mit Recht gemeint, dass sie von der Fülle seiner Deductionen schon längst erstickt sei.

Nein, Sauerstoff und Stickstoff haben bis jetzt die Alleinherrschaft im Völkerleben nicht. Wir können mit Laza-

rus sagen: „Die Natur gestaltet den Geist nicht, aber der Geist gestaltet sich selbst so oder anders, je nach der Anregung, die ihm die Natur gewährt. Kein Volksgeist ist Erzeugniss der Natur; und keiner ist so wie er ist ohne Mitwirkung der Natur. Es ist nicht gleichgültig für den Volksgeist, ob das hauptsächlichste Nahrungsmittel des Volkes in Fleisch oder Kartoffeln besteht; aber dass dieses oder jenes der Fall ist, hängt schon selbst wieder von dem noch durch ganz andere Verhältnisse bestimmten Volksgeist ab. Weil der Irländer den irischen Volksgeist hat, ist er durch solche Schicksale gegangen, und aus beiden Gründen lebt er von Kartoffeln. Jetzt ist, in Folge der Rückwirkung, der irische Volksgeist durch die Kartoffel mitbestimmt".

Der Grundfehler Buckle's ist eine vollkommene Oberflächlichkeit der psychologischen Forschung. Es fehlt also für jede ernste Geschichtsbetrachtung der Ausgangspunkt. Deshalb bleibt ihm auch für das Geniale kein Raum in der Geschichte, grosse Männer bedeuten ihm nichts. Wir haben eine 1859 erschienene Beurtheilung der Schrift Mill's über die Freiheit vor uns. Hier sagt Buckle: „Jeder, der daran gewöhnt ist, zu verallgemeinern, lächelt bei sich, wenn er hört, dass Luther die Reformation herbeigeführt, dass Baco die alte Philosophie über den Haufen geworfen — er lächelt, weil er gar wohl weiss, dass so nützlich solche Männer waren, sie doch nur als Werkzeuge angesehen werden müssen." Die eigentlichen Arbeiter sind „die Macht und die Masse vorhergehender Umstände". Die Persönlichkeit als solche ist also nur die Erscheinung eines gewissen dunkeln Allgemeinen. Das muss sich dort am bemerkbarsten machen, wo von Religionsstiftern die Rede sein müsste.

Die Religionen, sagt Buckle, haben ihre Heimath in Asien, Afrika, Amerika. Sie entstehen dort, wo Erdbeben und Orkane die Einbildungskraft des Menschen aufregen und seine Intelligenz unterdrücken. Die Furcht bindet und der Mensch wird den Naturmächten gegenüber feige. Auch in Europa herrscht die glühendste Religiosität genau dort, wo die Erde bebt und die Berge rauchen. Die Natur hat hier gegen den Menschen sich gleichsam verschworen. Er vermag

ihren betäubenden und entnervenden Umarmungen sich nicht zu entreissen. Er zittert und betet an. In gemässigten Ländern erst streift er Schlinge um Schlinge ab. Der Blick wird frei, die Einbildungskraft tritt vor der Vernunft endlich zurück.

Bemerken wir aber, dass selbst England, dessen Civilisation Buckle schreibt, seine Theorie widerlegt. Denn England, in günstigster, gemässigter Lage, hat doch seine blutigen Opferkulten gehabt. Skandinavien und der Norden Deutschlands, in günstigster Lage, sahen Blut von den Opfersteinen rinnen, und sahen ein Zauberwesen, düsterer, als irgend ein südliches Land es gesehen. —

Man wird Buckle mit Rougemont „den englischen Comte" nennen können. Man wird sagen können, er sei die metallene Krone, welche den von Quételet angeschlagenen Ton weiterklingt. Droysen in seiner Historik, von Oettingen in seiner Social-Ethik und Andere haben über die seltsamen Widersprüche, in denen Buckle sich bewegt, längst so Schlagendes bemerkt, dass wir uns eines Weiteren wohl enthalten können. Dem gelehrten Sammelwerk fehlen zu sehr Schule und Zucht der Gedanken, als dass sein Einfluss auf die Länge von Bedeutung sein könnte.

Zwei Jahre nach der „Geschichte der Civilisation in England" schrieb Darwin über den Ursprung der Arten. Es war 1859. Hier liegt für die Anschauung von Buckle erst die Methode. Der Darwinismus hat das alte Vorurtheil von Harmonie und Frieden innerhalb der Natur wenigstens gründlich aufgestört. Er hat das Reich der Organismen unter die Signatur des beständigen Kampfes um's Dasein gebracht. Es ist natürlich, dass man diesen Kampf um's Dasein als die bewegende Kraft auch in der Geschichte ansehen lernte. Man hatte, wo es geschah, die Aussicht, die Dinge dadurch wirklich auf den Kopf zu stellen. Denn das ist der Grundfehler des Darwinismus, dass er statt des Innerlichen, statt der seelischen Kräfte, welche die Geschichte gestalten, ein blos angebildetes Aeusserliches in der Hand behält. Die innere und wahre geistige Gesetzmässigkeit als Bewegungskraft geht an die Zufälligkeiten des von Aussen Bewirkten

und geschichtlich Vererbten verloren. So ist die Behandlung der geschichtlichen Grössen eine umgekehrte geworden. Früher erklärte man die geschichtlichen Bewegungen aus inneren Kräften. Darwin kann sie aus den Schwere-Gesetzen, aus Gewicht und Druck äusserer Umstände fast allein ableiten.

Wir reihen hier am besten Lecky an. Seine „History of the rise and influence of the rationalism in Europe", welche 1866 in zwei Bänden zu London erschien, giebt Beiträge zu einer Philosophie der Geschichte, welche nicht unterschätzt werden dürfen.

Jeder grossen Veränderung des Glaubens ging eine grosse Veränderung der intellektuellen Lage Europa's voraus, betont Lecky. „Der Erfolg jeder Meinung hing viel weniger von der Gewalt ihrer Beweisführung oder der Geschicklichkeit ihrer Vertreter, als von der vorhandenen Empfänglichkeit der Gesellschaft und von dem Umstande ab, dass diese Empfänglichkeit dem intellektuellen Typus des Zeitalters entstammte. In dem Grade, in welchem die Menschen von unvollkommener zu höherer Civilisation fortschreiten, läutern und verfeinern sie auch ihren Glauben". So giebt Lecky sofort in der Einleitung zum ersten Bande den Grundgedanken, von dem aus er die unvermeidlichen Krisen, denen jedes Religionssystem unterworfen ist, mit grosser Feinheit darstellt. Er zeigt, wie Handel und Wandel, wie die Veränderungen des bürgerlichen Lebens, wie jeder neue Schienenweg, wie tausend unwägbare Einflüsse das öffentliche Bewusstsein und damit den Druck bilden helfen, an welchem das religiöse Denken sich abzuschleifen hat.

Durch zwei Bände hindurch zeigt Lecky nun die Abnahme des Wunderglaubens; er zeigt die ästhetische, scientifische und moralische Entwicklung des Rationalismus. Dann giebt er die Geschichte der Verfolgungssucht, endlich diejenige der politischen Anschauungen. Er zeigt, wie man mehr und mehr statt der früheren religiösen, nur noch weltliche Mittel für Herstellung staatlicher Ordnung verwendet. Wie dort die Kirchen-, so wird hier die Staaten-Geschichte ausreichend verwerthet. Wir erblicken den politischen Liberalismus in seinem Lauf durch die Theorien von Suarez und Mariana hin-

durch bis zur Revolution. Dann folgt in einem Reichthum von Belegen die Darstellung des Rationalismus in der Form der gewerblichen und geschäftlichen Lebensbeziehungen überhaupt.

Die Theilung der Geschichte in ihrer kulturlichen Seite nach dem Vorwiegen der asketischen oder der industriellen Theorie ist für uns am beachtenswerthesten. Dort Abtödtung, Verminderung der Strebungen, hier Vermehrung derselben und Entwicklung. Das asiatisch-ägyptische System wurde im vierten Jahrhundert in das Christenthum eingeführt, und dauerte fast bis zur Reformation. Jetzt erst trat mit dem Protestantismus der erste Protest gegen die „asiatische Theorie" hervor. II. S. 397. Dagegen hat der Industrialismus das Heroische, welches der Askese anhaftet, vielleicht zu sehr ertödtet. Er hat sich auf Kosten des Persönlichen, der markigen Kraft, der muthigen und trotzigen Eigenart breit gemacht. Und das hat sein Bedenkliches.

Auch die folgende Betrachtung verdient hervorgehoben zu werden. Und sie kommt zu demselben Schluss. Zur Gesundheit des öffentlichen Lebens gehören zwei Wirkungsweisen. Die eine ist diejenige grosser Massen von Einzelnen, welche in breitem Strom auf ihre Zeit wirken. Die andere ist die Wirkung einzelner Heroen und Genien auf die Massen. Diese ist selten geworden. Und so schliesst Lecky mit der nicht erfreulichen Betrachtung, dass die Triumphe unserer Bildung auch ihre tiefen Schatten haben. Wie so? Es fehlen uns mehr und mehr die Männer, „welche alle ihre irdischen und geistigen Interessen demjenigen opfern, was sie für Recht halten". S. 409. Lecky klagt: „Der Verfall des alten Geistes der Loyalität, die Zerstörung des Ascetismus — haben unserm Zeitalter einen käuflichen, feilen und unheroischen Charakter gegeben". S. 405. Dies hindert indessen nicht für die Zukunft der Geschichte dennoch gute Aussichten zu eröffnen (15). Lecky sieht die Gefahren, welche der gesunden Fortentwicklung der Menschheit durch die Maschine, durch die damit gegebene Theilung der Arbeit, drohen. Aber er erschrickt nicht vor ihnen. „Wohl ist es wahr, sagt er, dass die grosse Theilung der Arbeit, während sie im hohen Grade

günstig auf die Entwicklung des Wohlstandes wirkt, eine Zeitlang der geistigen Entwicklung des Arbeiters nachtheilig ist; denn der Geist, dessen Aufmerksamkeit ausschliesslich auf die Verfertigung eines einzelnen Theiles von einem einzigen Gegenstande concentrirt ist, befindet sich für jeden Fall in einer weit weniger glücklichen Lage, als wenn er mit der Anfertigung eines complicirten Gegenstandes beschäftigt wäre, der die Anstrengung aller seiner Fähigkeiten fordert. Allein dieser Nachtheil wird mehr als ausgeglichen durch den intellektuellen Impuls der Association und durch die vermehrten günstigen Gelegenheiten, welche höhere Löhne und beständigen Fortschritt erzeugen". Damit ist den Gefahren, die der Zukunft der Menschheit in der immermehr überhand nehmenden gewerblichen Lebensbewegung zu drohen scheinen, und die man in Deutschland nicht zu unterschätzen gewohnt ist, entgegengetreten.

Im folgenden Jahre erschienen die „Principles of Biology" von Herbert Spencer. Doch blicken wir zuerst noch auf frühere Arbeiten des fleissigen Schriftstellers.

Es ist der Satz vom Fortbestehen der Kraft, welchen Spencer in den „Grundlagen der Philosophie" an die Spitze stellt. Von hier aus werden die Gesetze für die dauernden Beziehungen zwischen Elementen und Kräften abgeleitet. Von hier aus wird die Umformung der Massen, die Umwandlung der Kräfte, die Neigung derselben nach der Seite des schwächsten Widerstandes hin erklärt. Von hier aus ergiebt sich die Formel für Auf- und Niedersteigen der Bewegung, für die durch Art des Stoffs, der Zeit und der Spannung bedingte Weise der Schwankungen. Das wird wie geologisch, so nun auch psychologisch und sociologisch durchgeführt. Es sind die Grundgesetze für Bildung, Gefüge und Bewegung der Gesellschaft, welche so gewonnen werden. „Die menschliche Seele, die Gesellschaft, die Menschheit, der thierische Körper, die Pflanze, die Erde, das Sonnensystem, die ganze Welt durchwandeln dieselben drei Entwicklungsstufen". Welche sind es? Einfache Gleichartigkeit bildet den Anfang. Die Entwicklung in den Gegensatz hinein, in die Verzweigung der Kräfte, folgt. Endlich tritt Gleichgewicht und Ruhe ein.

Damit sind Sammlung, Verleiblichung, Ausgestaltung gewonnen. Diese Ausgestaltung ist das Gleichgewicht der Theile des Körpers oder der Gesellschaft untereinander, es ist das Gleichgewicht zwischen den Kräften, welche auf jene Theile wirken, und den Kräften, welche die Wirkung aufzuheben trachten.

Schon 1852 hatte Spencer seine Ideen über die Entwicklung der Menschheit in der Westminster-Review mitgetheilt. Wir finden sie wieder in seinen Betrachtungen über die Bevölkerungsstatistik, welche wir in den vorhin erwähnten „Principien der Biologie“ und zwar im zweiten Bande antreffen.

Spencer zeigt hier im dreizehnten Kapitel, wie alle Bildung vom Anwachsen der Bevölkerung abhängig ist. Das bemerkt man sofort auf der untersten Kulturstufe. Erst das Wachsthum an Zahl und Masse giebt dem Menschen das Uebergewicht dem Raubthier gegenüber. Und dieses Wachsthum, welches einer Gefahr entgehen hilft, führt wieder eine neue herbei. Dies ist diejenige des Wachsthums der Bevölkerung über die Unterhaltungs- also Nahrungs-Mittel hinaus. Damit ist vermehrte Sterblichkeit, damit ist nothwendig die Auswanderung zugleich gegeben. Damit ist denn aber auch wieder der nothwendige Antrieb für jede weitere Kultur-Entwicklung gegeben. Denn die Noth nur überwindet die natürliche Trägheit auf allen Gebieten. Nur sie führt zur überlegtesten Ausbeutung der Zeit und der körperlichen und geistigen Kräfte. Nur sie führt zum Wachsthum der Selbstbeherrschung und der Thätigkeit des Verstandes und der Erfindungskraft. Jede gewerbliche Unternehmung ist Ergebniss einer höheren Form der Humanität und fordert und fördert dieselbe wiederum. Sie macht, um nur eins zu erwähnen, immer bedeutendere Ansprüche an Unterricht und Erziehung. Jede neue Kulturstufe stellt eine neue Schule der Zucht, stellt eine Schule dar, welcher man nur aus Noth sich unterwirft. Und nur diese Zucht wiederum ist im Stande, wieder einen neuen Fortschritt herbeizuführen. Dieser besteht in der — Entwicklung des Gehirns. „Das Gehirn des civilisirten Menschen ist fast um dreissig Procent grösser, als das-

jenige des Wilden". S. 502. Nun stehen aber Gehirn-Entwicklung und geschlechtliche Reife in enger Beziehung. Je bedeutender die intellektuelle Entwicklung, desto später tritt die geschlechtliche Reife ein. Mit bedeutender Fruchtbarkeit wird seelische Trägheit verbunden sein. Welches ist die Folge? Indem durch das Wachsthum der Intelligenz die Fruchtbarkeit abnimmt, wird die Gefahr der Uebervölkerung vermieden; so wird das Gleichgewicht zwischen Zuwachs und Subsistenzmitteln also wieder hergestellt.

Welches die Zukunft der menschlichen Raçe sei, man kann es nicht genau bestimmen. Denn während eines Zeitraumes von 21,000 Jahren hat jede Halbkugel der Erde ihre Reihe verschiedener Klimate zu durchlaufen. Die Wiederkehr einer Eis-Periode ist also möglich. Alle Bedingungen für den Fortschritt sind dort, wo sie eintritt, natürlich in Frage gestellt. Sehen wir hiervon indess ab, so darf auf eine Entwicklung des Geschlechts gerechnet werden, welche in einem Gleichgewicht beruhigt sich abschliesst. Das Uebermass der Fruchtbarkeit hat alle Civilisation hervorgerufen und gesteigert. Und die Civilisation zieht jener Fruchtbarkeit auch wieder, wie wir schon sahen, die Grenzen. In der Uebereinstimmung der Ziffer der Geburten mit derjenigen der Todesfälle wird das erreichte Gleichgewicht sich endlich darstellen. Damit werden unzählige Uebel verschwunden sein. Ein Stand der Dinge wird eingetreten sein, welcher vom Einzelnen nicht mehr verlangt, als eine entsprechende und angenehme Beschäftigung (no more than a normal and pleasurable activity. S. 506 —).

Wir sehen, Spencer mündet hiermit im Optimismus der eigentlichen Socialisten. Es wird uns das bei einigen Amerikanern noch entwickelter entgegentreten. Spencer's bestimmte Aufgabe ist die Durchführung des Grundgesetzes der Evolution, wie sie mit der Schelling'schen Naturphilosophie schon gegeben ist, für die Geschichte. Ob er sich hier oder dort von Comte unterscheidet? Es mag sein, er ist Positivist im besten Sinn.

Im ersten Heft der seit Anfang 1876 von Ribot herausgegebenen „Revue philosophique de la France et de

l'Étranger" hat Spencer eine auch für die Geschichtsphilosophie wichtige Anregung gegeben.

Es giebt ein biologisches Gesetz, — sagt er, — nach welchem Organismen sich desto langsamer entwickeln, je höher sie auf der Stufenleiter der Geschöpfe stehen. Dasselbe zeigt sich bei der Entfaltung der geistigen Fähigkeiten innerhalb der Menschheit. Bei den tiefer stehenden Völkern erhebt der Geist sich rasch, bei den bevorzugten langsam. Diese und andere Umstände soll nun die vergleichende Psychologie sammeln, um Schlüsse daraus zu ziehen. Spencer macht darauf aufmerksam, dass neben den Forschungen nach natürlichen Eigenthümlichkeiten der Raçen, diejenigen für genauere Zeichnung der geistigen Veranlagungen und Bewegungen doch bisher so wenig hervortraten.

Browne bezeichnet die Philosophie Herbert Spencer's als „Materialismus a priori". Das ist richtig, wenn unter der Voraussetzung die „Kraft" verstanden ist, die Spencer zum Ausgangspunkte macht.

Erinnern wir uns der Mächtigkeit, in welcher die naturwissenschaftlichen Forschungen in England auftraten, so finden wir erklärlich, wie eine Geschichtsphilosophie, soweit sie überhaupt in Angriff genommen wurde, sich gern über diesen Errungenschaften ansiedelte. Huxley wies nach, dass der Mensch in jedem seiner sichtbaren Merkmale weniger vom höheren Affen abweicht, als dieser von den niederen Gliedern seiner Gattung. In diesem Sinn untersuchte man mit Vorliebe die Urzustände des menschlichen Geschlechts.

John Lubbock that es in anerkennenswerther rein wissenschaftlicher Unbefangenheit. Wir sehen hier von seinen „Prehistoric Times" ab. In seinem 1870 zu London erschienenen „Origin of civilisation" häuft der Vice-Präsident der ethnologischen Gesellschaft eine grosse Masse zu vergleichenden Stoffs. Sie wird allerdings noch lange in solcher Auswahl herbeizuführen sein, ehe man über den Urzustand der Menschheit auch nur im Entferntesten urtheilen kann. Lubbocks Ergebniss ist: Die wilden Stämme sind nicht Nachkommen gebildeter Vorfahren. Er hofft von der Zukunft das Beste. Er hofft es namentlich für die in der Mitte gebil-

deter Völker hausenden Elenden, welche ein Leben führen, „worse than that of a savage". S. 367. Dies ist der etwas mistönende Abschluss des Werks.

Ein nicht unwichtiger Beitrag für das älteste Blatt der Geschichte, welches immer das am schwersten zu entziffernde bleiben wird, erschien im folgenden Jahr. Wir meinen die in zwei Bänden 1871 beschriebene „Primitive Culture" von Eduard Tylor. Es sind Untersuchungen, welche über die Eis-Periode und Rennthier-Zeit hinausgehen, und auch die höheren Lebensfragen des Menschen berühren, allerdings in positivistischer Weise berühren. Ein genaues Eingehen auf Stämme der Ichthyophagen, auf die Verehrung der schwarzen Steine und Aërolithen, Mittheilungen über die Ausgrabungen im thrazischen Chersones und eine Menge von Beiträgen für Völkerkunde, sie werden an das Buch immer fesseln. Wichtiger sind uns die Sätze, in denen die romantische Theorie Darwin's bestritten, die klimatische Bedingtheit und durchaus unveränderliche Beschränktheit der Thierwelt dargethan wird. Die Kluft, welche sie vom Menschen scheidet, wird ernst vertieft. Man kann sagen, die vorliegende Arbeit, welche, wie der Verfasser im Vorwort sagt, zum Theil auf die Deutschen, Bastian und Waitz, gestützt ist, sucht mit Fleiss die den Zuständen wilder wie gebildeter Völker gemeinsam zu Grunde liegende Vernunft. Sie stellt damit den Menschen und seine Geschichte als ein Eigenartiges hin. Je mehr Mittel wir besitzen — sagt Tylor — für das Studium der niederen Raçen, je mehr wir ihre Gedanken verstehen, desto mehr Sinn und Vernunft (sense and reason) finden wir in ihnen. Die Züge ihrer Verwandtschaft mit den begabtesten und gebildetsten Raçen treten uns immer deutlicher entgegen.

Allerdings fehlt Tylor, wie Edinburgh Review von 1872 bemerkt, die psychologische Begründung, weil Schulung. Das aber ist ein Fehler, den wir im Materialismus der Geschichtsforschung überhaupt sehr häufig finden.

Für unsere Aufgabe müssen jene Aeusserungen über die Entwicklung der Kultur am meisten in Betracht kommen, mit welchen Tylor sein Werk beginnt. Allerdings ist ja im

Allgemeinen seine Arbeit ganz bestimmt darauf gerichtet, den „Animismus", die Lehre von den Seelen und den anderen geistigen Wesen bei den niederen Völkern, darzustellen. Hier mag das Hauptverdienst des Werkes liegen. Wir blicken auf Tylor's Gedanken über Entwicklung und Fortschritt. Sie liegen uns näher.

Hinsichtlich jener Kulturentwicklung ermahnt Tylor Diejenigen, welche annehmen, „dass der allgemeine Gang der Civilisation, wie er uns in der Skala der Raçen vom Wilden bis zu uns herauf entgegentritt, ein Fortschritt zum Vortheil der Menschheit ist". Er meint, sie sollten Folgendes beachten. „Wenn nicht nur Wissenschaft und Kunst, sondern zugleich sittliche und staatliche Bedeutung Gegenstände der Betrachtung werden, so wird es noch schwieriger, an einer idealen Skala den Fortschritt oder Rückschritt der Kultur von Stufe zu Stufe zu ermessen. Ja, ein zusammengesetzter geistiger und sittlicher Masstab für die menschlichen Verhältnisse ist ein Instrument, welches bis jetzt kein Forscher gehörig zu handhaben gelernt hat". I. S. 28. Beispiele für Vorsicht im Urtheil giebt Tylor in Fülle. Wenn die sittliche Haltung des Menschen irgendwo sich besserte, so sanken nur zu oft damit Wissenschaft und Künste. Oder es trat der umgekehrte Fall ein. „Die Sklaverei, wie wir sie bei wilden und barbarischen Völkern kennen, ist in ihrer Weise derjenigen vorzuziehen, welche jahrhundertelang in noch jüngst europäischen Kolonien existirte. Das Verhältniss der Geschlechter zu einander ist bei vielen wilden Stämmen gesunder, als bei den reicheren Klassen der mohamedanischen Welt. Als oberste Regierungsbehörde stehen die wilden Räthe der Häuptlinge und Aeltesten unbedingt höher, als der ungezügelte Despotismus, unter welchem so viele Kulturvölker geseufzt haben". Tylor will trotzdem nicht verkennen, „dass im Ganzen der Fortschritt bei weitem den Rückschritt übertroffen hat".

Das Ergebniss seiner Untersuchungen will Tylor dadurch zusammenfassen, dass er die Art des Fortschritts bestimmter, nämlich auch in seinem Abirren zur Seite, in seinen scheinbaren Rückschritten, zeichnet. „Wir können in Gedanken die Civilisation vor uns sehen, sagt er, wie sie in eigner Person

über die Erde schreitet; wir sehen sie am Wege zögern und ausruhen, und oft auf Seitenwege gerathen, die sie nach vieler Mühe wieder an eine Stelle bringen, an der sie längst vorbei gewesen war; aber sei es nun direct, oder auf Umwegen, ihr Pfad geht immer vorwärts, und wenn sie dann und wann einige Schritte rückwärts versucht, so wird ihr Gang bald zu einem hülflosen Taumeln. Es steht nicht mit ihrer Natur in Einklang, ihre Füsse sind nicht darauf eingerichtet, unsichere Schritte nach hinten zu thun, denn sie ist sowohl in ihrem nach vorn gerichteten Blicke, sowie in ihrem vorwärts eilenden Schritte ein echtes Bild des Menschen".

Deshalb würde Tylor auch niemals jenen vorhin angeführten Ausruf Lubbock's billigen, dass die verkommenen, in unserm Zeitalter der Bildung unter uns lebenden Arbeiter-Massen tiefer als die eigentlichen Wilden stehen. „Den idealen Wilden des 18. Jahrhunderts — sagt er deshalb — könnte man dem lasterhaften und frivolen London als einen lebenden Vorwurf hinstellen; aber bei nüchterner Betrachtung der Thatsachen muss man zugeben, dass ein Londoner, welcher versuchen würde, ein so grausames Leben zu führen, wie es der wirkliche Wilde, und selbst geachtet, führt, ein Verbrecher sein würde, den man nur wegen der kurzen Zwischenräume ausserhalb des Gefängnisses seinen wilden Vorbildern nacheifern liesse".

Im Jahr 1873 hat Bagehot sein französisch geschriebenes Werk: „Les lois scientifiques du développement des nations" — — herausgegeben. Es gründet völlig auf den Gesetzen der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung. Ausgeschlossen sind die Untersuchungen über Entwicklung der Religion, der Wissenschaften und der Künste. Bagehot beschränkt sich auf die Gestaltung des gesellschaftlichen und staatlichen Lebens. Er zeigt, wie durch den Kampf um's Dasein die Gesittung sich gestaltet hat. Der Krieg ist deshalb der allgemeine Bildner auf Erden. Die Menschheit übrigens erlangt nur in wenigen bevorzugten Völkern die Freiheit, für welche sie bestimmt scheint. Der Fortschritt ist also im Grunde immer nur eine seltene Ausnahme. Bagehot giebt nicht zu, das sei noch bemerkt, dass Völker alt wer-

den. Denn oft genüge ein Mann von Talent, es genüge eine scheinbar unbedeutende Veranlassung, um ein religiöses Volk zum religionslosen, ein träges zum fleissigen, ein armes zum reichen zu machen.

So spielt denn bei Bagehot der Zufall eigentlich die grösste Rolle. Ihm allein bleibt es überlassen, die Völker in den beiden Zuständen zu belassen, welche für sie überhaupt nur in Betracht kommen. Es sind dies diejenigen des Instincts und der Vernunft.

Die „internationale wissenschaftliche Bibliothek" hat neuerdings Bagehot's Betrachtungen über den Einfluss der natürlichen Zuchtwahl und der Vererbung auf die Bildung politischer Gemeinwesen, seine Betrachtungen über den Ursprung der Nationen, deutsch herausgegeben.

Werfen wir nun einen Blick auf Nordamerika.

Da wir hier indess den Boden der neuen Welt zum ersten Mal betreten, so können wir nicht umhin, zurückzuweisen.

Die Männer, welche für die Republik der vereinigten Staaten, denn von ihnen nur reden wir, in Thatkraft und Gottesfurcht den Grund legten, haben diesem Gemeinwesen für lange Zeit das bestimmte Gepräge gegeben. Wir finden es wieder in Jonathan Edwards.

Allen Nordamerikanern ist Edwards, gebildet zu New-Haven, gestorben als Präsident zu Princeton, durch sein Buch: „Freedom of the will" sehr bekannt. Man pflegt ihm hohen Werth beizulegen. Nicht so bekannt ist seine „History of Redemption", welche er 1774 erscheinen liess. Sie ist eine Philosophie der Geschichte aus den Wäldern von Connecticut und in der grossartigen Einseitigkeit eines unerschrockenen Puritaners. Sie erinnert an Augustin. Edwards ist der Augustin des neuen Continents. Der eine Gedanke der Erlösung der Völker durch den Erlöser der Welt bestimmt den zu behandelnden Stoff. Die Heidenwelt ist ausgeschlossen, wie von Augustin und Bossuet. Gott hat sie auf gewisse Zeit ihre eignen Wege gehen lassen. Sie kommt also nicht in Betracht. Vom Fall Adams bis auf Christi Geburt nun reicht die erste, bis zu Christi Auferstehung die zweite, bis

zum Weltende die dritte Zeit der Geschichte. Der Kampf zur Ueberwindung Satans ist das Ziel. Der Triumph des Christenthums unter Constantin war, sagt Edwards, die grösste Umwälzung seit der grossen Fluth gewesen. „Aber unmittelbar nachher hatte Satan in der Kirche grosse Häresien erweckt, und die zwei Reiche gegründet, dasjenige Mahomets und dasjenige des Papstes. Der Papst ist der Antichrist. Seine Religion ist ein Bild des alten Heidenthums. Satan hatte durch den Papst weit mehr gewonnen, als er durch Constantin verloren hatte". Das Werk der Erlösung kann nur durch das allmächtige Eingreifen Christi selbst vollendet werden. „Er kam zum ersten Mal wieder, um Jerusalem durch Titus zu zerstören, zum zweiten Mal im vierten Jahrhundert, um die Verehrung der falschen Götter zu stürzen; er wird zum dritten Mal erscheinen, um den Antichrist niederzuwerfen, und endlich wieder nach der letzten furchtbaren Empörung Gog's und Magog's in seiner Herrlichkeit hervortreten, um zu richten die Lebendigen und die Todten". Das sind die Stufen der Weltentwicklung. Es sind also, sagt Edwards, drei geistige Auferstehungen, auf welche die vierte, die leibliche folgt. Die tausend Jahr der Regierung Christi mit den Seinen sind massvoll von ihm gezeichnet.

Man sieht, Edwards gehört nicht in die Reihe der Monisten, welche in diesem Abschnitt zu zeichnen unsere Aufgabe allerdings ist. Doch wir haben, da einmal und zuletzt der Boden der neuen Welt betreten ist, an Edwards zu erinnern nicht wohl umhin gekonnt. Müssten wir doch auch Schedd erwähnen. Schedd war Professor am Seminar zu Andover. Seine „Vorlesungen über Philosophie der Geschichte" sollen eine tüchtige Kenntniss der Philosophie in Deutschland zeigen. Gesehen hat Verfasser sie ebensowenig, als die Arbeit von Edwards. Er muss sich hier durch fremdes Urtheil leiten lassen. Die Geschichte ist bei Schedd eine völlig organische Entwicklung. Mit Eintritt der Sünde aber ist sie anormal geworden. Die ganze geschichtliche Arbeit bewegt sich nach dem Ziele hin, diese Entwicklung wieder normal zu machen. Aber dazu bedarf es, da die Sünde sich

dem Keime selbst mittheilte, aus dem heraus das Geschlecht wächst, der Einführung eines neuen Keims. Dieser ist in Christo gegeben. Das Leben dieses Keims entfaltet sich in der Kirche. Durch unzählige Hindernisse und Rückfälle hindurch wird endlich der Sieg errungen werden.

Doch gehen wir nun zu jenen Amerikanern, welche in diesem Kapitel eigentlich ausschliesslich berücksichtigt werden sollten.

Es ist zuerst Carey, den wir zum Wort kommen lassen. Er gefällt sich, wie seine „Principles of social science" zeigen, für seine national-ökonomischen Aufstellungen in philosophischen Durchblicken. Er betont gern die unendliche Geschichtsentwicklung. Ihre Aufgabe ist die Umwandlung des auf Erden vorräthigen geologischen Stoffs in den Menschen, als höchste Darstellung dieses Stoffs. Je mehr Stoff in der Form des Menschen thätig ist, desto mehr Macht gewinnt die Menschheit über die Natur. Carey erläutert seine Methode an derjenigen Comte's. Innerhalb der organischen Wissenschaften, sagt dieser, sind uns immer die Elemente besser, als das Ganze bekannt, welches aus ihnen besteht. Hier haben wir also vom Einzelnen aus auf das Ganze überzugehen. Das genau Umgekehrte findet für die Erforschung des Wesens des Menschen und der Gesellschaft Statt. Hier ist das Ganze bekannter und die Erforschung zugänglicher, als die Theile, welche es bilden. Umgekehrt will Carey verfahren wissen. Wer die Geschichte der Menschheit in vergangenen Jahrhunderten oder entfernten Ländern verstehen will, muss den Menschen der Gegenwart beobachten. Mit der Gesellschaft haben wir zu verfahren wie der Chemiker mit dem Stück Granit. Er wird es in seine einzelnen Theile auflösen, und jeden so studiren, als wäre er ganz allein vorhanden. Dann wird er das Verhalten dieses Theils in seiner Vereinzelung mit seinem Verhalten innerhalb einer irgendwie eingegangenen Verbindung vergleichen. Endlich erst wird er nach demselben Gesetze, dessen der Mathematiker, Physiker, Chemiker sich bedienen, bei der Gesetzmässigkeit des Ergebnisses anlangen. Will Comte durch die Völker vergangener Jahrhunderte uns die Menschen erkennen lassen,

die uns umgeben, so ist dies genau dasselbe, als ob er uns das Fernglas in die Hand gäbe, damit wir durch Beobachtung der Gebirge des Mondes die Verhältnisse und gegenseitigen Beziehungen der Stoffe und Säuren innerhalb des chemischen Laboratoriums besser verstehen lernen. I. S. 27. — Das Gesetz zusammengesetzter Kräfte fordert dagegen, dass alle Ursachen erst im Einzelnen studirt werden, welche eine gegebene Wirkung hervorzubringen bezwecken. Diese Wirkung ist der Mensch. Aber, und damit geht Carey in seinen Aufstellungen weiter, jene Ursachen sind nicht nur in Demjenigen zu erblicken, was Mensch und Thier gemeinsam haben mit Ausschluss jeder höhern Anlage. Die geistigen Vermögen sind gleichfalls ihre Wirkung, und durch sie zu erklären. Die mathematische Methode aber muss, wie bei jeder wirklich wissenschaftlichen Arbeit, so auch hier, angewendet werden. Denn schliesslich finden wir überall bestimmte Progressionen und Verhältnissbestimmungen, welche auf die mathematische Formel zu bringen sind. Das verlangen die Hülfswissenschaften der Sociologie, das verlangen Physik, Chemie und Physiologie. Sie sind eine durch jede neue Entdeckung deutlicher hervortretende Einheit. Diese Einheit bedarf nur einer Wissenschaft, und diese Wissenschaft fordert nur eine Methode. Es ist die mathematische.

„Das Subject der Social-Wissenschaft ist der Mensch, die Molecüle der Gesellschaft. Wie alle anderen lebendigen Wesen bedarf er des Essens, des Trinkens und des Schlafs, aber sein grösstes Bedürfniss ist die Vergesellschaftung mit seinen Nebenmenschen". Denn er ist am hülflosesten, und bleibt es, ohne die Sprache. Er bedarf aber, um Sprache zu haben, der Gesellschaft. — Durch sie nur vermag der Mensch, ein Mensch zu sein. Ein beliebiges Atom Oxygen ist dasselbe für sich allein, was es in Verbindung mit Millionen seines Gleichen ist. Das Sandkorn ist dasselbe, ob es allein und einsam vom Winde dahingetragen wird, oder ob es mit Unzähligen am Gestade des Meeres liegt. Anders mit dem Menschen. Ihn zieht es mit Nothwendigkeit zur Gemeinschaft. Und jemehr Menschen auf gegebenem Raum versammelt sind, desto mehr Anziehungs-Kraft äussert sich, wie die

Hauptstädte der alten und neuen Kultur-Staaten zeigen. Der Zuzug zu diesen Mittelpunkten ist nicht zu hemmen. Wer kann die Natur des Menschen ändern! Gäbe es nicht Local-Centren, welche dem Zuge nach gemeinsamer Mitte durch gegenseitige Bezüge entgegenwirken, so würde die Bevölkerung Europa's in den beiden Sonnen unseres Systems, Paris und London, zusammenströmen. Mit der Zunahme dieser Centralisation aber geht Hand in Hand die Abnahme jener Anziehungs-Kraft, durch welche die Familien zusammengehalten werden; diese werden nur durch Neben- und Local-Centren, durch die im Lande zerstreuten Einheitspunkte, geschützt. Sie selbst, die Familien, stellen die kleinen Centren eines Gemeindeverbandes dar, der ohne sie sich nicht gesund und kräftig um seine Achse bewegt. Die Mechanik der Gestirnwelt wiederholt sich, so darf man behaupten, in der gesetzmässigen Haltung und Bewegung der Kräfte und Atome, welche die Gesellschaft bilden. In ihr und durch sie bestimmt erblicken wir den Menschen. Er wird erst Mensch durch sie. Sein Kennzeichen ist: Association.

Beachten wir aber nun auch die Individualität des Menschen, die zweite seiner wesentlichen Bestimmungen. Je entwickelter die Individualität, desto mehr nöthigt sie zur Gesellschaftung. Und sie ist desto entwickelter, jemehr sie ausgeprägt und gegliedert erscheint, je weniger, mit Göthe zu reden, ein Glied dem andern und jedes dem Ganzen gleicht. Dies Gesetz wiederholt sich hinsichtlich jeder Körperschaft. Diese hat ihre Kraft nur in der Mannigfaltigkeit ihrer Glieder und dem Reichthum ihrer gegenseitigen Beziehungen. Es kommt also nur darauf an, die Einzelnen wie für elektrische Polarisation frei zu machen, es kommt darauf an, die Atome aus dem Bestande des Ganzen, in welchem sie wie verloren und schlafend ruhen, für neue Verbindungen zu lösen. Nimm ein einfaches Stück Kohle, brich es in Stücke, streue sie auf den Boden, sie bleiben immer Stücke einer Kohle. „Lasse sie aber auf feurigem Wege zersetzt, lasse die verschiedenen Theile individualisirt sein, und sie sind fähig, in neue Verbindungen zu treten, Theile von Stämmen, Zweigen, Blättern

oder von Blüthen, Knochen, Muskeln und menschlichem Gehirn zu bilden". S. 54.

Wie Carey das Gesetz des Association in der Geschichte der Staatenbildung, in dem Anwachsen der Städte, in der Anziehung und zersetzenden Macht der grossen Mittelpunkte gewerblichen Verkehrs überhaupt, und oft mit überraschender Klarheit, nachweist, wie er die Wichtigkeit grade föderativer Gestaltungen lehrt, so wendet er auch an. Er zeigt an der Geschichte Griechenlands, an derjenigen Italiens, die Nothwendigkeit des Gleichgewichts centralisirender Kräfte zur Bildung individuellen Lebens. Wie in den Städten Italiens im Mittelalter, so entwickelte dieses Leben sich in Spanien und Irland, so lange die eigenthümlichen Bestände und Gestaltungen noch nicht von bestimmten Mittelpunkten aufgesogen wurden. Und grade so lange gab es selbständige Menschen, eigenartige und bedeutende Denker. Jene Aufsaugung geht immer zusammen mit der Verkümmerung einer freien Entfaltung der Einzelnen. Und an dieser ist doch grade Alles gelegen. Ohne kräftige Entfaltung des Einzellebens, ohne Vielartigkeit desselben ist kein kräftiges Gemeinwesen, sondern nur das matte Einerlei zu denken. Nehmen wir ein Beispiel. Man beobachte etwa, wie leicht durch ein Zusammenwirken der verschiedenartigsten Menschen für ein einfaches Aktien-Unternehmen die grössten Erfolge erzielt werden, Erfolge, welche zur Zeit der reinen Ackerwirthschaft hätten unglaublich erscheinen müssen. Man wird zugeben müssen, dass auf der Ausgestaltung der Einzelnen nach Gaben und Bedürfnissen die Blüthe des Ganzen beruhe. „Je vollkommener die Organisation der Gesellschaft, je grösser die Verschiedenheit der Ansprüche für die Uebung der natürlichen und geistigen Kräfte, desto höher steigen die Menschen, und desto stärker werden die Gegensätze unter ihnen. So wächst Individualität mit dem Wachsthum der Kraft der Association". S. 57. Entwickelte Individualität, und sie allein, wehrt der Centralisation, und setzt freie Association an deren Statt; sie allein bricht die Despotien und schafft die Selbstbestimmung.

Zu den Eigenschaften, welche den Menschen vor Allem auszeichnen, gehört ferner die Verantwortlichkeit. Der Mensch ist für seine Handlungen seinem Schöpfer und seinem Nebenmenschen Rechenschaft schuldig. Wie die Individualität durch die Association, so wächst durch die Individualität dieses Gefühl, dass man seine Handlungen und seine Haltung zu verantworten habe. In Frankreich begann man, um nur Eins anzuführen, vor Kurzem erst die Verpflichtung zu fühlen, welche das Land für die Erziehung der Kinder doch hat. Im weniger centralisirten, also besser individualisirten, Deutschland erkennt man die Rechte der Kinder durch geordnetes Schulwesen bereitwillig an, und ist sich der Verantwortlichkeit in dieser Richtung voll bewusst. Sie wächst überhaupt mit der Macht und Freiheit der Selbstbestimmung.

Die letzte der das Wesen des Menschen zeichnenden Eigenschaften ist die Empfänglichkeit für die Erziehung, die Fähigkeit des Fortschreitens. Der Mensch nur zieht aus der Arbeit der Vorfahren Nutzen. Er schreitet fort, bewegt sich also. Bewegung ist unablässiges Zusammen und Auseinander der Kräfte. Alle Association ruht auf diesem Zusammenfassen; jedes Zeitungsblatt ist das Ergebniss des Zusammenwirkens der Arbeit von Tausenden von Menschen, deren Jeder seinen Ertrag von dieser Arbeit nimmt. Wo aber Bewegung ist, da muss Wärme sein. Je grösser diese ist, desto geschwinder jene Bewegung. Das zeigt sich am Beispiel der pflanzlichen Entwicklung in tropischen Gegenden, wie es auch durch die Schnelligkeit der Zersetzung des Wassers in Dampfform erwiesen wird. Je grösser in beiden Fällen die Wärme, desto rascher die Entwicklung und Zersetzung. Lebenswärme ist Ergebniss chemischer Thätigkeit. Je rascher der Gang der Verbrennung oder Verdauung, desto gesunder und vollkommener ist die Bewegung der Maschine. „Sociale Wärme“ entsteht aus Zusammenfassung, und diese ist undenkbar ohne vorherige Differenz-Verschiedenheit, durch welche allein Beziehungen und Bewegungen zur Ausgleichung gegeben sind. Hierzu kommt, um ein Bild anzuwenden, die Speisung der grossen Maschine der Gesellschaft mit sinnlichen oder geistigen Stoffen. Je grösser der Verbrauch, desto grösser die er-

zeugte Wärme, desto grösser die Arbeit, Ersatz für den Verbrauch zu schaffen, desto schneller der Kreislauf im Innern der Gesellschaft, desto rascher ihre Bewegung überhaupt. Man vergleiche nur Länder, in denen Ackerbau, Gewerbe, Handel zusammenwirken, mit Irland oder der Türkei. — „Fortschritt also erfordert Bewegung, Bewegung kommt mit der Wärme, und Wärme entsteht durch die Association. Association schafft Individualität und Responsabilität, und jedes hilft in der Entwicklung des andern, während es aus der von ihm empfangenen Hülfe Vortheil zieht". S. 61.

Dies sind die vier die Eigenart der Stellung des Menschen bedingenden Fähigkeiten. Werfen wir noch einen Blick auf seine Weltstellung.

Der Draht, welcher die Pole einer galvanischen Batterie verbindet, weckt und gleicht jene Kräfte aus, welche in den Platten der Säule schlafen. Dasselbe thut der Mensch als Vermittler der kosmischen Kräfte. Während alle anderen Existenzen in den Strom der wandernden Kräfte einfach gebunden sind, ragt er allein frei darüber hinaus, so dass er selbst die Kräfte bindet und benutzt. Die schlafenden setzt er in Fluss; er vermittelt den im Magen der Pflanze beginnenden, durch die thierische Ernährung fortgeführten Umsatz. Er hat für das Erdsystem also das Amt des Heizers einer Locomotive, welche auf feurigem Wege die Atome zu erhöhter Thätigkeit frei macht. Er ist's, welcher den Acker tiefer pflügt, gebundene Elemente mit der Luft in Verbindung bringt, die Stoffe der Luft wiederum durch das Pflanzenleben bindet, also reichere Ernten gewinnt, und dadurch Ströme von Kräften zum Aufbau thierischer Körper verwendet. Und was thut er damit? Er vermittelt einen Umsatz, der in immer rascherem Umschwung seine eigene Existenz erhöht. Die ganze kosmische Bewegung aber, welche mit der Zunahme der socialen Wärme (social heat) in immer rascherem Umlauf der Kräfte sich steigert, gleicht allerdings dem Umlauf einer grossen Maschine. Mit jedem Wachsthum der Menge der Stoffe, welche in die Form des Menschen abgesetzt, welche in den Menschen eingegangen, und in ihm umgesetzt sind (in the extent to which matter has taken upon itself

the form of man) soll eine Steigerung der Macht eintreten, durch welche der Mensch die Stoffe für sich ordnet und gewinnt. S. 89. Und sie wird eintreten, wenn die Bevölkerung regelrecht anwächst. Ihr Wachsthum bedingt die Herrschaft über den Erdboden und die Masse seiner Hülfsmittel.

Es liegt uns fern, die Darstellung der Entwicklung der Völker zu verfolgen, wie sie nach Carey sich von den Stufen des blossen Jäger- und Hirtenlebens in das Ackerbauthum und in die zusammengreifende Arbeit der heutigen Gesellschaft hinein erhebt. Es ist lesenswerth, wie Carey sie zeichnet. Es genügt, gesehen zu haben, wie er die weltgeschichtliche Bewegung durch den Menschen begründet und geregelt und beflügelt sein lässt. Den Menschen als Herrn der Schöpfung hinzustellen, ihn durch die natürliche Entfaltung seiner Eigenschaften allmählich seine Herrschaft antreten zu lassen, das ist allerdings das Ziel dieser Socialwissenschaft. Denn, indem der Mensch in immer grösserer Zahl die Erde beherrscht, eröffnet er ihre Vorräthe für immer schnellere Bewegung innerhalb der Wärme, welche durch die polaren Differenzen der immer entwickelteren Individuen sich mehr und mehr erzeugt. Mit rascherer Bewegung entfaltet sich das Einzelleben innerhalb der immer neu entstehenden Local-Centren, immer rascher und freier. Der Einzelne ist immer unwiderstehlicher in Arbeit und Verkehr gezogen, entfaltet sich aber auch nach seinen geistigen Beziehungen, nach seiner Gefühlsseite. So wird der Mensch immer mehr „Herr der Natur und seiner selbst“. S. 474. Je schneller die sociale Bewegung in Ausgleichung, Umsatz, Production und Consumtion, desto sicherer die Erzeugung des wirklichen Menschen (production of the real Man), „welcher nach dem Bilde seines Schöpfers gemacht und mit Eigenschaften ausgerüstet ist, welche ihn in Stand setzen, die Kräfte der Natur intellektuell zu controliren und zu leiten“. Bd. III. S. 214. Damit ist die allmählige Beseitigung von Irrthum und Missbrauch in Aussicht gestellt. „Die Harmonie und Sicherheit der ewigen Wahrheit werden klarer hervortreten, und die Wege der Vorsehung werden sich selbst rechtfertigen“. S. 327. Das ganze System sich bewegender Kräfte aber, wie es auf

natürlicher und immer entwickelterer Gliederung umlaufender Massen beruht, findet sein Gegenbild in der Gestirnwelt, in jenen kreisenden, durch Wirkung und Gegenwirkung in Spannung gehaltenen Himmelskörpern, welche in sich das Gleichgewicht entgegengesetzter Kräfte darstellen.

Die Bewegung läuft in das Endlose fort. Ein Ziel ist nicht gesteckt. Die Malthus'schen Grundsätze werden beseitigt. Wie bei Peshine-Smith und von Prittwitz finden wir die Jagd in's Unendliche. Aber hier kommt noch die Vergleichung hinzu, welche zeigt, wie in den letzten zehn Jahren weit mehr geleistet ist, als in den vorhergehenden hundert. Und dazu tritt die Aussicht auf eine entsetzliche Eile der Bewegung und des Umschwunges. Es ist eine Bewegung, welche nach den Regeln der Fallgeschwindigkeit wahrhaft beängstigend zunimmt. I. S. 204. Das ist die Zukunft.

Wir haben weitläufiger sein wollen, weil Carey in seinem Werk, zu dem er die Vorrede am 10. Februar 1858 in Philadelphia schrieb, die Eigenthümlichkeit anglo-amerikanischer Auffassung uns zeigt. Sie wird, für die Behandlung der Geschichte verwendet, leicht Zukunftsbilder wie dasjenige aufstellen, welches wir soeben sahen. Man glaubt allerdings bei einem jener Wettrennen auf dem Missisippi zu sein, welche eine Explosion für die Maschine immer fürchten lassen. Für den waghalsigen Lauf seiner Maschine, seiner durch sociale Wärme wild getriebenen Gesellschaft, fürchtet Carey keine Gefahr.

Wir haben noch zwei Amerikaner zu erwähnen. Der Eine ist Draper. Seine „History of the intellectual development in Europe" erschien in zwei Bänden 1864.

Stellen wir Gedanken, mit denen Draper schliesst, lieber gleich an die Spitze.

Wie in einem unermesslichen Strom bewegen sich die Substanzen im Weltall. Auf unserm Planeten finden sich, eine Seltenheit von Eins gegen Millionen, alle Bedingungen zusammen, um jene Substanzen, welche sonst in's Endlose fliessen, zu fassen und zu formen. Die Sonne, die grosse Künstlerin, scheidet die Materialien aus der Luft, und birgt sie in der Pflanzenwelt. Hier ist das Magazin für die wei-

tere Bildung. Das Thierleben ist nur eine der Formen, durch welche die Substanz nur flüchtig gefasst wird und beständig strömt. Das Reich dieser Formen ist eine Kette der Erscheinungen, welche im Wechsel chemischer Bindung und Lösung auftreten und schwinden. (II. 330.) Nur die Grundkräfte, als deren Träger wir die Materientheile finden, sie sind ewig. Für das Leben des Universum handelt es sich nur um das Spiel jener Kräfte. Ihre Erscheinung ist auch der Mensch. Was er jemals von der Philosophie gehofft hat, es ist eitel. Nur durch Physik geht der Weg zur Metaphysik. Die Anatomie allein, das Studium des Nervensystems, die Erforschung der Arbeit der Fibern und Fäden, das macht den Philosophen. Er wird lernen, wie im menschlichen Leben durch alle Stufen der Entwicklung hindurch aufwärts sich nur die Reihe aufsteigender Bildungen wiederholt, welche wir in der lebenden wie petrefacten Thierwelt schon finden. S. 343.

„Der Mensch ist Urbild der Gesellschaft. Individuelle Entwicklung ist das Model des gesellschaftlichen Fortschritts". Mit diesem Satz beginnt Draper seine Erörterungen auf der zweiten Seite des ersten Bandes. „Weltreiche sind nur Sandhügel im Stundenglas der Zeit". Sie sinken nach dem unabänderlichen Gesetz der eigenen Schwere von selbst zusammen. „Ursprung, Bestand, Tod der Völker hängen von natürlichen Einflüssen ab, welche an sich das Ergebniss unabänderlicher Gesetze sind". I. S. 17. Es ist deshalb auch völlig unphilosophisch, anzunehmen, dass alternde Völker sich verjüngen könnten. Sie können nur sterben und andere an ihre Stelle treten lassen. Dies ist allgemeines Gesetz. Sehen wir, wie es sich im geschichtlichen Gange der Intelligenz zeigt.

Denn es ist eine Geschichte der intellectuellen Entwicklung, welche Draper verspricht. Er beginnt deshalb damit, am Zeitalter griechischer Gläubigkeit die ersten Formen menschlichen Denkens zu zeigen. Er beginnt, nachdem geographisch und ethnologisch der Grund gelegt ist, mit den indogermanischen Einwanderungen. Für das Sprachliche bezieht er sich auf Max Müller. Im zweiten Kapitel finden wir einen Gang durch Hindu-Religionen und ägyptische Kul-

turen. Dann führt uns Draper nach Griechenland. Er zeigt uns hier das erste Zeitalter des Volkes. Es ist dasjenige der Mythologie. Wir treten dann in das Zeitalter der Philosophie. Nun folgt das Zeitalter des Glaubens. Socrates, Plato, Pyrrhon zeichnen das männliche Alter. Aber wie die vorhergehende Periode in der Sophistik, so endet diese im Skepticismus. Nun folgt das Zeitalter der Vernunft. Es hebt mit Alexander's Eroberungen an. Aristoteles, Zeno, Archimedes, die Alexandriner, die exacten Wissenschaften treten auf. Die fünfte Epoche zeigt das Sinken und den Tod der griechischen Philosophie. Philo, Apollonius von Tyana, Plotin, Porphyrius sind bestimmt, diesen Niedergang darzustellen.

Hier also haben wir fünf einander folgende Entwicklungsstufen: diejenige der „Leichtgläubigkeit, der Untersuchung, des Glaubens, der Vernunft, des Welkens". Sie entsprechen der Kindheit, dem Knaben-, dem Jünglings-, dem Mannes-, dem Greisen-Alter. Und diese Stufen werden ebenso bei Römern wie Byzantinern aufgewiesen.

Gegen das „Byzantinische System" richten sich, so urtheilt der Verfasser, drei Angriffe, der Einfall der Vandalen, die Feldzüge der Perser unter Chosroes, endlich der Muhamedanismus. Es werden dann die Zeitalter des Glaubens und der Vernunft in West-Europa geschildert. Wie gegen Byzanz bewegen auch gegen Rom sich drei Stürme. Von Osten her kommt im Muhamedanismus der kriegerische Angriff; von Norden her erscheint in den Vorzeichen der Reformation der moralische Widerstand; von Westen her, in Berengar, Roscelin, Abälard, bewegt sich der intellektuelle Ansturm. Zu ihm gesellt sich noch die Arbeit der Araber in Spanien. (II. 26.) Aber erst mit den grossen Entdeckungen zur See wird das Zeitalter der Vernunft völlig vorbereitet. Es tritt ein als Wiedergeburt der Wissenschaften in Italien, als Reformation in Deutschland und England. Es begründet sich durch jene astronomischen Entdeckungen, durch welche der anthropocentrische Wahn zerstört wurde, und die Menschheit zuerst ihre eigentliche Stellung im Weltall begriff. Nun gewahren wir die Fülle weiterer Entdeckungen auf allen Gebieten. Europa sieht sich im Zeitalter der Vernunft in einer

Blüthe der Wissenschaften, welche das Gegenbild jener Blüthe der Alexandriner unter Ptolomäus Philadelphus nur in höherer Form ist. II. 354. Die Mathematik, die Erfahrungswissenschaften sind Träger dieser Kulturstufe in erster Linie. „Wissenschaft, Kapital und Maschine vereinigt schaffen industrielle Wunder". Alles dieses aber zielt auf „Organisation des nationalen Intellekts".

Was bedeutet das? Jedes Volk hat seine intellektuelle Organisation herzustellen. Wie dies geschieht, zeigt uns China. Mit der allgemeinen Erziehung ist Alles möglich. Diese muss das Volksganze formen. Ausreichende öffentliche Prüfungen haben den Intellekt beständig zu überwachen (to give a dominating control to intellect). S. 384. So wird Europa unvermeidlich dasjenige werden, was China bereits ist. In China half das Kanalsystem für diese Zurichtung; in Europa fördert dazu das Eisenbahn-System. Und vielleicht wird das Christenthum für jene Gleichartigkeit des Denkens, für jenen Ausbau einer gleichartigen allgemeinen Vernunft besser wirken als der Buddhismus.

Draper ist Professor der Physiologie und Chemie in New-York. Seine „Geschichte der intellektuellen Entwicklung Europa's" ist die Geschichte eines physiologischen Processes.

Es ist nicht ganz ersichtlich, ob Draper strenger Monist ist, oder eine göttliche Regierung als mitbetheiligt beim Gange der Geschichte im Hintergrunde hält? Mag sein, jedenfalls ist sie dann für gewisse seltene Fälle zurückgestellt. Die wirkliche Bewegung macht sich von selbst. Es ist die natürliche Entwicklung alles Lebendigen auf Erden. Sie ist ein nothwendiges Getriebe. — Blicken wir noch einmal auf Draper's Geschichtstheilung. Es giebt also fünf Weltalter, wie wir sahen, welche der griechischen Geschichte entnommen wurden. Die Zeit der leichtgläubigen Jugend beginnt die Reihe. Es folgt die Zeit der Jugend und Kritik. Sie reicht von Thales bis zu den Sophisten. Die dritte Zeit begreift den Glauben. Dann kommt das männliche Alter. Endlich erscheint fünftens das Greisenalter mit dem Mysticismus Philo's und der Neuplatoniker. — Aber diese Eintheilung ist unhaltbar, wie sich schon hinreichend aus der

Zusammenstellung von Jugend und Kritik zeigt. In der That ist das Jugendalter nur das heroische, hat also für Kritik sehr wenig Neigung. — Und nun soll dieser Masstab der ganzen Geschichte aufgezwungen werden. Aber allerdings nicht der ganzen. Dieses ist zu viel behauptet. Denn Aegypten, China, Indien sind überhaupt gar nicht zur Verwendung gekommen. Dies setzt indess nicht so sehr in Erstaunen, als die Art, wie das europäische Mittelalter behandelt wird. Wir müssen sehen, wie Muhamedaner und Juden im Mittelalter das Licht gegenüber der christlichen Finsterniss vertreten. Alles das ist aber wenig ernst begründet, wie wir mit Rougemont urtheilen müssen. Es ist zusammengestellt, um schliesslich zu zeigen, dass der Mensch nur der Intelligenz wegen in der Welt ist. Denn wäre die Intelligenz des Menschen wegen vorhanden, so würde der Mensch das Recht haben, einige Fragen zu thun. Er würde fragen, wo das Glück liege, und wo die Zufriedenheit liege, und wo die Veredlung des Herzens und der Sitten zu finden sei, welche die Intelligenz herbeigeführt habe? Das sind Ansprüche, welche die Menschheit machen sollte. Diese Ansprüche macht Draper für seine Menschheit indess nicht. Er hat den Fortschritt des Intellekts aber auch nicht bewiesen. Er hat nur einen Fortschritt in der Reihe der Erfahrungen und Entdeckungen gezeigt. Dennoch hat er so den Fortschritt des allgemeinen Elends über allen Zweifel erhoben. Denn jener Intellekt zehrt die Gemüthsseite des Menschen völlig auf.

Draper hat in mancher Beziehung, er hat für die Psychologie des Volks, für Erziehung der Volksseele, Etwas geleistet, dessen auch unsere Wissenschaft nicht entbehren kann. — So zeigt er in der 1875 in dritter Auflage erschienenen „Geschichte des Streits zwischen Religion und Wissenschaft", (History of the conflict . .), in trefflicher Weise den Einfluss der Sprache auf die Volksgeister. Er zeigt, wie eine Weltsprache zugleich eine Weltmacht darstellt. „Das Ueberwiegen der lateinischen Sprache war die Bedingung der Macht der Päpste; das Verkommen des Lateinischen das Mass ihres Verfalles; der Missbrauch dieses Idioms das Zeichen ihrer

Einschränkung auf ein kleines Fürstenthum in Italien. Thatsächlich war die Entwicklung der europäischen Sprachen das Werkzeug für ihren Umsturz. — Die Entwicklung der vielsprachigen europäischen Litteratur fiel demnach mit dem Rückgange des päpstlichen Christenthums zusammen". Wer sieht nicht, dass der Gedanke, von der Anwendung abgesehen, richtig ist. Sprache ist Macht.

Vier Jahre nach Draper schrieb Dean. Er fordert Alles für die Thatkraft Amerika's. Geboren in den halbwilden Thälern des damaligen Vermont, hat er als Professor der Rechte in Albani seit einunddreissig Jahren an seiner „Geschichte der Civilisation" gearbeitet. Sie erschien 1868. — Aus sechs Elementen besteht diese Civilisation: Industrie, Religion, Regierung, Gesellschaft, Philosophie, Kunst. Diese Elemente erscheinen im unbeweglichen Morgenland gemischt. Im folgenden Zeitalter, in Griechenland und Rom, lösen Kunst, Philosophie und Gesellschaft von der Masse der übrigen zu besonderer Ausgestaltung sich ab. Später im Mittelalter, im Abendland, tritt die Industrie als Bethätigung in freierer Weise hervor. Aber erst in den Vereinigten Staaten entwickelt das Gewerbe seine volle Macht, und ist das Ziel der Regierungsform. Hier erst scheiden die Elemente sich, wie die Sonderung von Staat und Kirche dieses zeigt. „Von hier erst kann der menschliche Geist wie von den Spitzen des Himalaya den Weg überschauen, welchen er von seiner Wiege an durch die Trümmer der Reiche und die Gräber der Nationen hindurch verfolgt hat".

Es war am 27. Juni 1787, als Gibbon zu Lausanne sein Geschichtswerk über Sinken und Fall des römischen Reiches beendete. An diesem Tage schloss er den zwölften Band mit den Worten: „Unter den Ruinen des Kapitols fasste ich den Entschluss zu einer Arbeit, die mich nun fast zwanzig Jahre unterhalten und beschäftigt hat, und welche ich nun, obwohl sie meinen Wünschen nicht entspricht, der Wiss-

begier und dem Wohlwollen des Publicums übergebe". — In diesem ehrlichen Fleiss der Forschung liegt Gabe und Aufgabe des Engländers. In der ruhigen quellengemässen Darstellung, in ausdauernder Hingebung an den geschichtlichen Stoff liegt seine Kraft. So liegt auch hier der Ernst, der sich leichtfertigen Geschichts-Constructionen entzieht. Sie werden in England immer, nicht durch Aufbaue aus entgegengesetzten Grundsätzen, sie werden durch die Wucht der Forschung selbst zurückgewiesen werden.

Aber es würde nicht gerechtfertigt sein, Gibbon zu verlassen, ohne an ein Kapitel seines grossen Werks zu erinnern. Gibbon findet darin den Urzustand der Menschheit, allerdings ganz wie ein moderner Forscher, im Zustande unserer Wilden wieder. Gibbons Schwächen und unangenehmen Seiten sind bekannt. „Die Fortschritte des Menschen — fährt er fort — in Ausbildung und Uebung seiner geistigen und körperlichen Kräfte sind unregelmässig und verschiedenartig gewesen, unendlich langsam im Anfange und stufenweise mit beschleunigter Geschwindigkeit aufwärts strebend: auf Jahrhunderte mühsamen Aufsteigens folgte ein Augenblick reissenden Niedersturzes, und die verschiedensten Klimate der Erde haben den Wechsel des Lichtes und der Finsterniss erfahren. Die Erfahrung von viertausend Jahren sollte jedoch unsere Hoffnungen mehren und unsere Besorgnisse mindern; wir können nicht bestimmen, zu welcher Höhe das Menschengeschlecht in seinen Fortschritten zur Vollkommenheit gelangen möge, dürfen aber mit Zuversicht annehmen, dass kein Volk, es sei denn das Antlitz der Natur erhielte eine Umgestaltung, wieder in seine ursprüngliche Barbarei zurückfallen werde.

„Die Vervollkommnung der Gesellschaft lässt sich, so fährt Gibbon fort, unter einem dreifachen Gesichtspunkte betrachten. 1. Der Dichter oder Philosoph erleuchtet sein Jahrhundert oder Vaterland durch die Anstrengung eines einzelnen Geistes; diese überlegenen Kräfte des Verstandes oder der Phantasie sind seltene und unerzwingbare Schöpfungen, und das Genie eines Homer, eines Cicero oder eines Newton würde geringere Bewunderung erregen, wenn es

durch den Willen eines Fürsten oder durch den Unterricht eines Lehrers hervorgebracht werden könnte. 2. Die Wohlthaten der Gesetze und Politik, des Handels und der Fabriken, der Künste und Wissenschaften sind fester und andauernder, und viele Individuen können durch Erziehung und Unterricht befähigt werden, in ihrem Berufe das Wohl des Ganzen zu befördern. Aber diese allgemeine Ordnung ist die Folge der Geschicklichkeit und Arbeit, und die zusammengesetzte Maschinerie kann mit der Zeit verfallen, oder durch Gewalt zerstört werden. 3. Zum Glücke für das Menschengeschlecht vermögen die nützlicheren oder wenigstens nothwendigeren Künste ohne höhere Talente oder Nationalunterordnung, ohne die Macht Eines und die Talente Vieler ausgeübt zu werden. Jedes Dorf, jede Familie, ja jeder Einzelne wird stets sowohl Fähigkeit, als Neigung besitzen, den Gebrauch des Feuers und der Metalle, die Fortpflanzung und den Dienst der Hausthiere, die Methoden der Jagd zu verewigen. Das Genie Einzelner und öffentlicher Fleiss mögen ausgerottet werden, diese abgehärteten Pflanzen aber überdauern den Sturm und schlagen auch in dem ungünstigsten Boden unsterbliche Wurzeln. Die glänzenden Tage des Augustus und Trajan wurden durch eine Wolke von Unwissenheit verdunkelt, und die Barbaren zerstörten die Gesetze wie die Paläste Roms. Aber die Sichel, die Erfindung und das Abzeichen Saturns, fuhr fort, alljährlich die Erndten von Italien zu mähen, und die Menschenschmausereien der Lestrigonen sind an den Küsten von Campanien nie wieder erneuert worden.

„Seitdem die erste Erfindung der Künste, Krieg, Handel und Religionseifer unter den Wilden der alten und neuen Welt diese unschätzbaren Gaben verbreitet haben, sind sie ununterbrochen fortgepflanzt worden, und können nie wieder verloren gehen. Wir mögen uns daher mit der freudigen Gewissheit beruhigen, dass jedes Zeitalter der Welt den wirklichen Reichthum, das Glück, die Kenntnisse und vielleicht auch die Tugend des menschlichen Geschlechts vermehrt habe, und noch fortwährend vermehre". — So Gibbon.

Mit anderem Auge blickte, das sei hier doch erwähnt, in den vor uns liegenden Lauf der Geschichte der berühmte

Staatswirthschaftslehrer von Cambridge. Wir meinen Malthus. Als die erste Auflage seines „Essay of the principles of population“ 1798 erschien, war die ideale Ansicht einer allgemeinen Weltbeglückung auf Grund immer zunehmender Bevölkerung noch im Wachsen. Man blickte auf dieses Wachsen mit ungetheiltem Vergnügen. Malthus machte geltend, was Machiavelli bereits gelehrt hatte, dass dieses Wachsthum der Bevölkerung denn doch seine Grenzen habe. Er empfand das wirthschaftliche Elend einer Uebervölkerung. Er brachte die sich aufdringende und ernüchternde Erfahrung in einen festen Lehrsatz. In der steigenden Volksvermehrung, so will er zeigen, erkennt man den Drang, in geometrischer Progression zu wachsen. Die Unterhaltungsmittel wachsen dagegen unter den günstigsten Umständen selbst nur in arithmetischer Progression. Daraus folgt aber das höchst niederschlagende Ergebniss: „An dem grossen Gastmahl der Natur ist nicht für Jeden ein Couvert aufgelegt“. Daraus folgt, und darauf kommt es für uns nur an, die unendliche Menschheits-Entwicklung ist in Frage zu stellen. Es giebt einen Punkt, wo die Erschöpfung der Mittel des Unterhalts der Weltgeschichte ein Halt zuruft.

Es ist wahr, wir finden, während wir diese Behauptungen dahingestellt sein lassen müssen, bei Malthus eine Art von erschreckendem Fatalismus. Er hat mit den „Unglücklichen, welche in der grossen Lebenslotterie eine Niete gezogen haben“, kein Erbarmen. Das Recht der Person scheint ihm nicht sehr am Herzen zu liegen. Aber er hatte den Beruf, sehr ernste Gedanken in den allgemeinen optimistischen Rausch zu werfen. Und diese Gedanken helfen eine Philosophie der Geschichte wesentlich mit bestimmen.

Doch wir standen bei Gibbon. Das heisst, wir betonten, wo in England die Widerlagen gegen Buckle zu finden sind. Das zeigt auch ein Macaulay.

Hätte Macaulay irgend für Philosophie der Geschichte als solche gearbeitet, so würde unbestreitbar bei ihm ein Reichthum von Mitteln zur Bekämpfung jenes Materialismus gegeben sein, den wir bisher betrachtet haben. Aber auch so, und in dem schon, was er geleistet, ist er eine Macht gegen

ihn. Nicht seine ergreifenden Seelengemälde, nicht seine Werthschätzung der kleinsten individuellen Züge, nicht seine feurige Gerechtigkeitsliebe nur geben ihm diese Stellung. Der Hochsinn giebt sie ihm, mit welchem er für die Freiheit des Einzelnen, und wäre er der Aermste, eintritt. Wird sie gekränkt, so lodert etwas vom puritanischen Prophetenthum in ihm auf. Macaulay versteht, was zur Völkergeschichte gehört. Er versteht, dass die Geister der Völker in den tausend verschiedenartigen Zügen und Zeichen auf allen Gebieten des Lebens sich offenbaren. Er weiss, dass der Geschichtsforscher sie alle zu berücksichtigen hat. Er spricht's im Eingang zur Geschichte von England vollendet schön aus. In diesem Zusammenhange liegt uns nicht daran, es hier wiederzugeben. Von jenem antipantheistischen Zuge aber, jener trotzigen Werthlegung auf das Recht der persönlichen Freiheit, müssen wir hier Akt nehmen. Macaulay hat darin das Erbe seines Stammes. Und in diesem Erbe liegt der nothwendige Widerstand gegen die Geschichtsphilosophie des Materialismus.

Wenn man die Reihe der Bände durchmustert, welche Carlyle's Gedanken über alles Mögliche enthalten, so ist man sofort versucht, für die gegenwärtige Aufgabe von diesem etwas unruhigen Geiste gänzlich abzusehen. Liest man aber etwa H. Taine in seiner „Histoire de la litt. angl." über ihn, betrachtet man den ungemeinen Ernst, womit der Wucht der Gattung gegenüber der Einzelne hier in seine Rechte gesetzt wird, so ist man doch nicht zweifelhaft. Dieser deutsch-pantheistisch gefärbte Tiefsinn aus einem schottischen Bauernhause gehört wirklich hierher. Hören wir ihn.

„Das Wunder der Wunder ist der Mensch. Der Mensch, welcher vor dem Auge der gewöhnlichen Vernunft ein omnivores zweibeiniges Geschöpf ist, welches Hosen trägt, ist vor dem Auge der reinen Vernunft ein göttliches Wesen. Seine Wurzel ist in der Ewigkeit, er sieht aus, als würde er geboren und stürbe, aber in Wirklichkeit ist er ununterbrochen da. Ueber die Lust am blossen Wohlsein, über die Selbstsucht soll er hinausgehen, die äussere Welt durchschreiten,

und das Wahre, Ewige, Unsichtbare ergreifen, welches unter dem eitlen Schein verborgen liegt. Das macht den Helden".

Hier die Grundanschauung für Carlyle's Geschichtsbetrachtung. Denn dem Fatalismus und Mechanismus der Anschauung gegenüber will er die Bedeutung auserwählter Geister und Helden für die Geschichtsentwicklung zeigen. „Der Heros ist ein Bote, welcher aus der Tiefe der geheimnissvollen Unendlichkeit mit Nachrichten für uns gesendet ist. Die Inspiration des Allmächtigen giebt ihm die Einsicht, und so ist, was er verkündet, eine wahrhaftige Offenbarung. — Die Geschichte der Menschheit ist die Biographie der grossen Männer".

In diesem Sinn schrieb Carlyle 1840 über das Heroenthum in der Geschichte. Der Glaube an die Macht der Persönlichkeit, sagt er, verbürgt die Zukunft, verklärt den Gang der Ereignisse. Denn die Personen machen Alles. Die bewegende Macht liegt hier. Das zeigt Mahomet, das zeigen Leute wie Odin (!). Das zeigen alle die geschichtlichen Grössen, welche in der Schlacht der Weltgeschichte ewig streitend stehen, obwohl sie den Schlachtplan nicht kennen. Denn dieser Plan liegt in den Knieen der Götter. Die Heroen aber leben in der Innerlichkeit der Dinge. Ihre Herzen sind Bruchstücke des unsterblichen Herzens der Natur. Sie haben, was sie verkünden, geschaut. Denn die Welt ist ein lebendiges göttliches Wesen, und die Gegenwart Gottes ist allüberall.

Ueber dem wirren Getriebe wild hinstürmender Eindrücke, welche diese bunte, mächtige und prächtige Welt durch Carlyle's Seele jagt, steht der Bogen des Friedens, die Macht des persönlichen Geistes. Dieser Geist greift in den Helden der Geschichte immer neu auf die Wirklichkeit der Dinge zurück, und verlässt die Blässe der Gedanken. It is the property of the hero that he comes back to reality. So entsteht das „grandiose Drama, aufgeführt auf der Bühne der Unendlichkeit mit Sonnen statt der Lampen und mit dem Hintergrund der Ewigkeit". Der Heroismus des Gefühls der Heroen macht die Dinge. Er thut das, was bei Hegel die Idee thut. Und so bewegt sich die Menschheit in ihrer erhabenen Mission aus der Nacht aufwärts. Donnerd wie Wet-

torwolken, flammend in Blitzen, schreitet sie durch die Tiefen. Das Kleid von Erde fällt mehr und mehr ab. „Aber wohin? O Himmel, wohin? Die Sinne fassen's nicht; der Glaube versteht's nicht; wir sehen nur, dass es geht aus Wunder zu Wunder, von Gott zu Gott".

Verzichten wir darauf, das kritische Messer an die geistreichen Erhabenheiten Carlyle's zu legen. Verzichten wir darauf, das Ueberschwängliche an der Wirklichkeit der Dinge zu messen. Nur auf das Uebertriebene dieses Heroenthums haben wir hier aufmerksam zu machen. Macht man es wie Carlyle, so hebt man eine einzelne der die Geschichte bildenden und bewegenden Mächte auf Kosten der übrigen hervor. Nichts ist ungeschichtlicher. Das wenigstens hat Niebuhr gezeigt, wenn er gegen Fichte die Macht des Willens beschränkte. Er behauptete, der eminenteste Geist habe in den Tagen Alexanders des Grossen kein Kunstwerk schaffen können, welches den Stempel der Vollendung getragen hätte. Warum nicht? Weil die Summe der Bedingungen fehlte, ohne welche der Künstler der Ideen nicht mächtig geworden sein würde. Das musste Carlyle beachten. Seine Mystik nehmen wir gern in den Kauf. Alles ist ihm ein verschleiertes Gesicht, vor dem er anbetend niederfällt. Aber Carlyle hat, das ist sein Verdienst, die durchschlagende Macht der Persönlichkeit emporgehalten. Und er hat seiner Zeit und auch ihrer Geschichtsphilosophie den Spiegel vorgehalten, wenn er, 1829 schon, ruft: „Unsere wahre Gottheit ist der Mechanismus!"

Wir haben nun auf zwei Erscheinungen des Jahres 1854 zu verweisen.

Das in London erschienene Werk von Rev. J. Smith: „The divine drama of History and Civilisation", ist ziemlich alleinstehend. Das grosse Kunstwerk der Geschichte zerfällt dem Verfasser in zwei Dramen: Das östliche umfasst das Morgenland. Das westliche begreift das Abendland und beginnt mit Palästina. Das Ganze entwickelt sich in fünf Akten. Die drei ersten spielen in Asien, Afrika und Europa, die beiden letzten in Amerika und Australien. Die beiden letzten gehören der Zukunft an. Alle werden vom grossen Grund-

gesetz aller Entwicklung, demjenigen der Spannung und Polarität, gebildet. Die ganze Bewegung geht durch den beständigen Widerspruch hindurch. Von ihm ist sie vorwärts getrieben. Getrieben, so muss man sagen, — denn die Bewegung ist, kleinere Willkürlichkeiten der Bewegung Einzelner abgerechnet, von einem allgemeinen Gesetz geleitet. Sie ist geleitet wie die Heerde vom Schäfer und seinem Hund. Das einzelne Thier mag immerhin seine kleinen Seitensprünge machen, für das Ganze kommt dies nicht in Betracht. Wer ist aber der die Bewegung der Menschen Leitende? Das ist: „the Divine Humanity". Sie geht durch die Vielheit immer neu auftretender Gegensätze von Einheit und Vielheit, Göttlichem und Menschlichem, Morgenland und Abendland leitend hindurch. Sie geht immer lebendigeren Schrittes weiter bis zum Ende.

Der Verfasser beginnt die Darstellung selbst mit der „prologischen" Mission der Juden. Im steinigen Arabien unter Gestein und Sand wurzelt das Drama der westlichen Kultur. Die Mission des Mosaismus versucht sich dann in Palästina. Sie erscheint als Gesetz. Als solches ist sie der feste Unterbau für alles Spätere. Hart wie der Fels Horeb weist das Gesetz jede Freiheit ab.

Jetzt tritt die Mission der Griechen ein. Der zweite Akt des Drama beginnt. Die Freiheit fordert ihr Recht. Die „logische" Mission Griechenlands ist ohne göttliche Führung ebenso wenig denkbar, als jene prologische. Die Freiheit findet ihre Geburtsstätte in der Vielheit, in welche über Inseln und Festland hin das Volk durch die befreiende Lenkung des göttlichen Geistes sich entfaltet. — Die Geschichte geht auf Rom über. Rom stellt die sammelnde und bindende Gewalt dar. Damit zeigt es seinen Beruf „für die Vereinigung oder Consolidirung der ganzen gebildeten Welt". Als das Christenthum auftritt, erhält dieser Beruf damit nur eine neue Richtung. Das katholische Rom setzt die Herrschergewalt des alten fort. Dieses Gesetz aber ist nicht, wie das jüdische, prologisch, sondern „paralogisch". In der Epoche der „nationalen Missionen" wiederholt sich dann auf weiterem Felde die Arbeit des griechischen Geistes. Führer dieser Arbeit

ist zunächst Frankreich, die eigentlich verweltlichte Nation. Das vielgetheilte Deutschland ist das Land der Philosophie, Italien das der Musik. Russland hat, grade wie der Muhamedanismus, die Vermittlung zwischen Morgen- und Abendland. Die Zukunft aber wird von Grossbritannien angebahnt werden. Im protestantischen Schottland, im katholischen Irland, in dem vermittelnden England sind die Elemente gegeben, welche einander nur noch zu durchdringen haben, um ein neues Weltalter der allgemeinen Liebe auf Erden heraufzuführen. Soweit Smith.

Das Princip des Verfassers, „die göttliche Humanität", verleitet ihn zu manchen Wagnissen. Wir weisen nur auf seine Begründung des Madonnen-Dienstes hin, welche gar nicht hierher gehörte. Und doch soll das Christenthum ein Ergebniss der umherliegenden geschichtlichen Grössen, und nicht eine neue und originale geschichtliche Idee sein. Von kleineren Willkürlichkeiten, wie dass Italien das Land der Musik sei, — als ob die Tonkunst in Deutschland an Tiefe und Fülle nicht wenigstens ebenbürtig wäre, — mag geschwiegen werden. Jede Triangulirung von Oben her wird zu solchen Gewaltthaten genöthigt sein. — Dagegen erkennen wir gern die eigenthümliche Frische und Lebendigkeit, mit welcher die kleineren Räthsel der Geschichte vom Verfasser in Angriff genommen sind. Denn die grösseren blieben ausser Acht. Das grösste, ob ein wirklicher Fortschritt innerhalb der Menschheit nachweisbar sei, ist auch nicht einmal ernstlich berührt.

Wo aber der grösste Fehler liegt, es wird sich im Anbeginn unseres völlig objectiven Berichts sofort aufgedrungen haben. Die persönliche Freiheit des Menschen ist zerstört und Smith hat auch nicht versucht, statt derselben eine den Willensäusserungen verborgen zu Grunde liegende höhere Gesetzmässigkeit nachzuweisen. — Damit haben wir den Verfasser zu verlassen.

Das zweite der in jenem Jahre erschienenen Werke bearbeitet die Geschichte, wie später Laurent, deutlich vom Standpunkt und der Voraussetzung göttlicher Vorsehung aus.

Sein Verfasser ist Georg Miller, Professor am Trinity-Colleg in Dublin.

Seine „philosophisch erläuterte Geschichte vom Fall des römischen Reichs bis zur französischen Revolution" erschien 1854 in dritter Auflage. Sie hat viele Anerkennung gefunden. Wenn es wahr ist, sagt Miller, dass die Himmel die Ehre Gottes erzählen, so hat Gott auch den Faden der Ereignisse auf Erden nicht aus der Hand fallen lassen. Im Gegentheil. Gott gründete seine Schöpfung, die natürliche wie die sittliche Ordnung, auf ewigen Gesetzen. Er offenbart seine Freiheit in der eigenartigen Gestaltung der Planeten, in der Bildung der Völker, in der Ausrüstung geschichtlicher Personen. Er leitet die Perturbationen innerhalb der Gestirnwelten, er zügelt und benutzt die Ausschreitungen durch die Sünde innerhalb der Menschenwelt. Er reiht die Ereignisse aneinander, er wählt seine Werkzeuge für die Gestaltung der Völker und für ihre Einheit. Er wählte dazu Anfangs das Papstthum, dann das deutsche Kaiser-Reich, endlich die Eifersucht der Grossmächte, welche Einheit und Gleichgewicht immer wieder herstellt.

Miller's Biograph sagt: „Was Montesquieu für Europa's Gesetze, das hat Miller für Europa's Geschichte gethan". Dieser Ausspruch übertreibt. Aber er zeigt die Achtung, in welcher Miller's Geschichtswerk in England stand. Rougemont urtheilt, dass in Miller's Werk die Geschichte mehr Gott, als Gott die Geschichte zu regieren scheine.

Wie die philosophische Schule Schottlands überhaupt, wie Hamilton und Mansel sich Mill und Spencer entgegenstellen, so auch James M'Cosh. Er gab 1870 sein: „Method of the divine government physical and moral" in zehnter Auflage heraus. Er studirt aus dem Geschick der Völker die Weisheit Gottes. Es giebt, sagt er, unveränderliche Gesetze einer prästabilirten Harmonie der natürlichen und sittlichen Welt. In ihnen sind die anscheinend zufälligen Erscheinungen innerhalb der Geschichte der Menschheit gegründet. Aus ihr werden sie erklärt. Sie alle weisen auf die ewige Weisheit hin. Deutlich zeigt diese sich in der einzig-

artigen Geschichte des jüdischen Volks. Es hat keinen Philosophen. Aber vor Jahrtausenden schon blickte es in den Plan der göttlichen Weltregierung mit einer Sicherheit, welche wir durch alle Entdeckungen, wissenschaftlichen Fortschritte und Erfindungen nicht erreichen.

Die Aufnahme, welche die Arbeiten von M'Cosh in England finden, zeigt, wie sehr man dort eine wissenschaftliche Vertheidigung des göttlichen Regiments in der Geschichte gegenüber denjenigen Lehren bedarf und schätzt, welche die sittliche Würde der Menschheit ernst bedrohen.

Ehe wir indess zu Deutschland übergehen, um dort den Materialismus in der Geschichtsauffassung und die Bekämpfung desselben zu zeigen, müssen wir kurz in die Niederlande eintreten. Die Gelegenheit dazu bietet sich grade an dieser Stelle. Laurent nur ist früher bereits behandelt worden.

Im Jahre 1849 hat Hofstede de Groot eine „Geschichte der Erziehung der Menschheit durch Gott bis zur Ankunft Christi" geschrieben. Das ist ein Buch, welches hier nicht unerwähnt bleiben darf. Der erste Theil des Werkes enthält eine Geschichte des jüdischen Volkes. Es wird gezeigt, wie es für den Empfang seines Messias geschichtlich vorbereitet wurde. Im zweiten Bande wird die Erziehung der heidnischen Völkerwelt gezeichnet. Sie zerlegt sich in die Hälften: Morgen- und Abendland. Dort steht im Bereich der Allgewalt der unumschränkten Herrscher die Wiege der Religionen und der Sittengesetze. Dort herrschen Gefühl und Einbildungskraft vor. Hier, im Abendland dagegen, haben wir die Länder des Gedankens, der Wissenschaft, der staatlichen Freiheit. Hier erzieht Rom, durch Kriege niederwerfend, für das Gefühl des Rechts, für die Achtung der Mannestugend. Ja, es erzieht für die Humanität, für die Liebe zum menschlichen Geschlecht.

Nehmen wir, nicht ohne Anerkennung der trefflichen Auffassung der Aufgabe Roms, hiermit von de Groot und dem Gröninger Kreise schon Abschied. Die Niederlande haben, wie früher bereits bemerkt, die Philosophie Krause's sich durch Professor Opzoomer zu Leyden zuführen lassen. Ob

sie dort eine dauernde Anerkennung findet, wird bezweifelt werden müssen.

Noch eine kleinere, aber höchst ansprechende Schrift sei erwähnt. Sie redet keck und originell darein. Es ist eine Arbeit über den geschichtlichen Fortschritt. Sie fragt, ob die Geschichte wirklich einen Fortschritt der Menschen zum Bessern zeige?

Wir meinen den Vortrag von H. A. Des Amorie van der Hoeven. „De Cirkelgang der Menschheid". Gravenhage 1876.

Der Verfasser vergleicht die Menschheit im Allgemeinen mit einem Ameisenneste, in welchem die grosse Thätigkeit das wahrscheinlich unbewusste Ziel hat, das Ganze im Stande zu erhalten.

Ist nun die Schlusssumme aller einzelnen Bestrebungen der Menschheit auch etwa keine andere, als dass das Ganze nicht vergehe? Es ist nicht die Frage, ob sich durch das Licht der Offenbarung in der Geschichte ein Gottesplan bemerken lässt, sondern nur, ob die Erfahrung uns das Recht giebt, einen Fortschritt anzunehmen, oder ob die menschliche Arbeit durch alle Zeiten nur zur Instandhaltung, nicht zur Förderung des Menschengeschlechts gedient hat.

Wir fragen: Ist die Menschheit des neunzehnten Jahrhunderts besser, weiser und glücklicher, als ihre Vorfahren von tausend, zwei- oder dreitausend Jahren? S. 10. Sind wir an Sittlichkeit fortgeschritten seit den Zeiten des Tacitus? Nein. Die Sitten haben sich geändert, das Gleichmass der guten und schlechten Bestandtheile ist aber so ziemlich dasselbe geblieben.

Aber ist es nicht ein Zeichen von grösserer Sittlichkeit, dass die Strafgesetze so viel von ihrer Schärfe verloren haben? Nein. Die Sitten sind im Ganzen milder geworden, doch ist dieselbe Selbstsucht da, als früher, und das teuflische Element zeigt sich auch in unserer Zeit deutlich genug. Beispiele: Die Pariser Commune, die Catastrophe in Bremerhafen, die Versenkung versicherter Schiffe, Brandstiftung, um für die Anzeige belohnt zu werden, die Angelmakers.

Die Schilderung des Sittenverfalles in Rom durch Juvenal war so übertrieben, wie die in Paris von Eugène Sue; doch bleiben sich in der That die alten und die neuen grossen Städte ziemlich gleich, so wie die Helden Homer's und Shakspeare's sich sehr ähnlich sind. S. 19.

Ist die Menschheit weiser geworden? Wir können nicht zugestehen, dass der Schatz der Weisheit im Allgemeinen sich vermehrt hat. Einzelne Völker haben sich entwickelt, aber andere sind zurückgegangen, wobei wir eine Bewegung von Osten nach Westen wahrnehmen, die sich vielleicht als Kreislauf um die Erde zieht, aber doch nicht viel Hoffnung giebt. Gewiss ist, dass der Baum der Erkenntniss in einem Theil der Welt ausgeblüht hat, um in einem andern eine andere Art Früchte zu tragen. Ob bessere und feinere?

Warum ist es dann der Mühe werth, zu leben? Der Verfasser will nicht eine Antwort durch göttliche Offenbarung, sondern durch die natürliche Denkkraft des Menschen. Seit Kant, Fichte, Schelling und Hegel bleibt uns nur Schopenhauer's: Die Welt ist etwas, das besser nicht wäre! Das ist eine Lehre, die schon vor dreitausend Jahren in Indien verkündigt wurde. Tiefere Denker unserer Zeit scheinen sich mit der Lehre von der Verneinung des Willens als höchstes Lebensziel zu beruhigen, während die oberflächlicheren Geistesverwandten von David Strauss oder unserer modernen Theologen in einem nebelartigen Cultus der Menschheit, in allerlei unbestimmten Idealen eine Art Heilmittel suchen. Die ungläubige Philosophie wird zu Socrates Bekenntniss getrieben: Ich weiss nichts, als dass ich nichts weiss. S. 22.

Aber die Fortschritte der Naturkunde? Wir bekommen als Antwort Kant's Ausspruch: Bei den bewundernswürdigen Entdeckungen der Sternkunde ist doch das Allermerkwürdigste, dass sie uns vergönnt haben, einen Blick in die entsetzliche Tiefe unserer Unwissenheit zu thun, wovon wir uns sonst keinen Begriff gemacht haben würden. S. 26. Gewiss, in der Mechanik sind Fortschritte gemacht. In der Kunst ist dagegen die Menschheit rückwärts gegangen.

Es wird der Einwurf gemacht werden: Die Bildung ist doch fortgeschritten. Ist sie nicht höher gestiegen, so ist sie

doch allgemeiner geworden, der Stand der Bildung ist erweitert. S. 30. Der Verfasser kann darin keinen Fortschritt sehen. Wo grosse Persönlichkeiten fehlen, hilft die mehr verbreitete mittelmässige Bildung nichts. Indiens geistige Entwicklung ist am Mangel grosser Persönlichkeit gestorben. In China kann fast jedermann lesen und schreiben. Ist das Fortschritt?

Ist die Menschheit glücklicher geworden? Der Verfasser erinnert an den König von Persien, dessen Schwermuth geheilt werden sollte durch das Hemd des glücklichsten Menschen. — Der Sinn dieser Erzählung gilt noch jetzt. Es giebt jetzt mehr Mittel zur Befriedigung der Bedürfnisse als früher; aber damit sind die Bedürfnisse, wie die Unzufriedenheit selbst gestiegen. So viel auch von dem goldenen Mittelstande gerühmt werden mag, der Klasse der Arbeiter fehlt in Wirklichkeit viel zum Glücklichsein. Aber, wird eingeworfen, geniessen nicht die, die es bezahlen können, das Leben jetzt mehr bei den jetzigen Verkehrsmitteln? Der Verfasser behauptet, dass das langsame Reisen mehr Genuss gewährte, und dass auch die Telegraphen und die schnell zu verbreitende Fluth der Journalistik nicht zum Glücke der Menschheit beitragen. Auch im jetzigen Staatsleben ist ja nirgends ein Fortschritt zum Glück. Eben so wenig in den neuesten Erfindungen und Entdeckungen.

Wir kommen also zu dem Schluss: Ein allgemeiner Fortschritt der Menschheit an Tugend, Glück und Weisheit ist ein Hirngespinnst des Optimismus und nicht weniger der Geschichte. Aber wir können auch nicht einstimmen in den Pessimismus des Horaz: „Die Zeit unserer Väter, schlechter als die unserer Vorväter, hat uns hervorgebracht, die wir noch schlechter sind und die wir unsererseits ein Geschlecht hervorbringen werden, das uns an Verdorbenheit noch übertreffen wird".

Nein, nicht vor-, noch rückwärts, sondern in einem Kreise bewegt sich die Menschheit. „Wir kehren, sagt der Verfasser, zum Schluss zu dem Ameisenneste zurück. Ich wiederhole meinen Vorbehalt in Beziehung auf die Möglichkeit — für den Christen die Gewissheit — einer individuellen

Bestimmung des Menschen und einer Leitung Gottes in der Geschichte. Wer aber diese ausser Rechnung lässt, hat kein Recht, zu behaupten, dass die Menschen mehr, als die Ameisen thun, d. h. sich bewegen in der Stellung, die ihnen im Reich der Natur einmal angewiesen ist, und mit ihrem Denken, Arbeiten und Mühen weiter kommen, als zur Instandhaltung des Menschengeschlechts. Wenn Jemand geneigt sein sollte, solch ein Ziel unbedeutend zu nennen, kann ich ihm nicht Unrecht geben.

Der Verfasser schliesst seinen Vortrag mit den schneidenden Worten Göthe's: „Du bist am Ende was du bist. Setz dir Perücken auf von Millionen Locken, setz deinen Fuss auf ellenhohe Socken: Du bleibst doch immer was du bist".

Dritter Abschnitt.

Einen völlig andern Anblick, als die eben betrachteten Länder, bot Deutschland. Hier hatte man den Zusammenbruch grosser idealistischer Systeme erlebt. Die Folge davon war eine Verzweiflung an jeder Speculation überhaupt. Diese Verzweiflung war mit allem Transcendentalen fertig, sie hielt sich nur noch an die Naturwissenschaften. „Die grosse Seifenblase der Fichte—Schelling—Hegel'schen Philosophie ist im endlichen Platzen begriffen" sagte Schopenhauer. Sie war geplatzt, und mit der Metaphysik war es weithin aus. Nur die Physik blieb übrig. „In Deutschland — sagt Lewes in seiner Geschichte der Philosophie von Thales bis Comte — fällt der alte Spiritualismus täglich mehr in Misscredit, „and what are called materialistic opinions are rising into popularity".

Wie man der Philosophie für die Natur, so war man ihrer noch mehr für die Geschichte müde. Man war überhaupt des Lebens müde. Und aus dieser Müdigkeit entwickelte sich ein Neues. Es hatte sich früher bereits als

dunkler Schatten drohend im Hintergrund der Halle blicken lassen. Es ist der Pessimismus.

Wir müssen hier von Schopenhauer reden. Man weiss, welches Aufsehen seine philosophischen Schriften machten. Wie stellte er sich zur Geschichte und der philosophischen Betrachtung derselben? Was wollte er, so wollen wir zuerst fragen, von der Geschichte? Was sollte sie ihm sein? Die Antwort lassen wir von einem seiner vertrautesten Schüler uns geben. Wir wissen dann gewiss, dass wir Schopenhauer's Sinn treffen.

„Schopenhauer's Ansicht von der Geschichte ist diese: Die Geschichte ist keine Wissenschaft; denn ihr fehlt der Grundcharakter der Wissenschaft, die Subordination des Gewussten, statt deren sie blosse Coordination aufzuweisen hat. Daher gebe es kein System der Geschichte, wie doch jeder anderen Wissenschaft. Sie sei demnach zwar ein Wissen, aber keine Wissenschaft. Denn nirgends erkenne sie das Einzelne mittelst des Allgemeinen, sondern müsse das Einzelne unmittelbar fassen, und so gleichsam auf dem Boden der Erfahrung fortkriechen, während die wirklichen Wissenschaften darüber schweben, indem sie umfassende Begriffe gewonnen haben, mittelst deren sie das Einzelne beherrschen. Die Wissenschaften, da sie Systeme von Begriffen sind, reden stets von Gattungen; die Geschichte von Individuen. Die Wissenschaften reden von Dem, was immer ist; die Geschichte von Dem, was nur einmal und dann nicht mehr ist. Da ferner die Geschichte es mit dem schlechthin Einzelnen und Individuellen zu thun habe, welches seiner Natur nach unerschöpflich ist, so wisse sie Alles nur unvollkommen und halb. Dabei müsse sie zugleich noch von jedem neuen Tage, in seiner Alltäglichkeit, sich Das lehren lassen, was sie noch gar nicht wusste. — In Wahrheit sei das Wesen des Menschenlebens, wie der Natur, überall in jeder Gegenwart ganz vorhanden, und bedürfe daher, um erkannt zu werden, nur der Tiefe der Auffassung. Die Geschichte aber hoffe die Tiefe durch die Länge und Breite zu ersetzen; ihr sei jede Gegenwart nur ein Bruchstück, welches ergänzt werden müsse durch die Vergangenheit, deren Länge aber unendlich ist, und an die sich wieder

eine unendliche Zukunft schliesst. — Da nur das Individuum, nicht aber das Menschengeschlecht wirkliche unmittelbare Einheit des Bewusstseins habe, so sei die Einheit des Lebenslaufes des letzteren eine blosse Fiction. — In Wahrheit habe nur der Lebenslauf jedes Einzelnen Einheit, Zusammenhang und wahre Bedeutsamkeit".

So Frauenstädt in seinem „Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie". S. 200 ff. Ihm haben wir die Ausgleichung dieser mit fast entgegengesetzten Aussprüchen Schopenhauer's zu überlassen. Wir vermögen diese Ausgleichung nicht herzustellen. Uns liegt aber auch nur daran, die Wirkung dieser Weltanschauung darzustellen. Denn in ihr an sich liegt die Verurtheilung und die Selbstauflösung der Geschichtsphilosophie auch des Materialismus in grosser Deutlichkeit gegeben. Der unbefangene Forscher wird diese Erscheinung, die so wesentlich zur Aufklärung dient, daher nur freudig begrüssen können. Nur zwei Striche zu flüchtiger Zeichnung seien gestattet.

Schon 1819 machte Schopenhauer die Welt, „als Wille und Vorstellung", zu einem Dinge, um welches zu sorgen kaum der Mühe werth ist. Alles Einzelne ist Maja, ist Täuschung. So ist auch die Weltgeschichte in dieser jämmerlichen Welt nur ein eitles Schauspiel, in welchem die Einzelnen nichts bedeuten. Da überhaupt alles Dasein vom Uebel ist, so ist die Weltgeschichte ein „schwerer Traum des Menschengeschlechts".

Pessimisten waren auch Byron und Schelley, aber ihr Pessimismus ist Zorn und Willenskraft. Bei Schopenhauer sehen wir den Willen im Selbstmord begriffen. Unsere Darstellung würde sich in dieselbe blutige Lage versetzen, wollte sie bei diesem Punkte länger verweilen. Wir nehmen zweitens nur noch Notiz von einer Begriffsbestimmung Schopenhauer's in den „Parerga".

„Nicht in der Weltgeschichte ist Plan und Ganzheit, sondern im Leben der Einzelnen. Die Völker existiren ja blos in abstracto, die Einzelnen sind das Reale. Daher ist die Weltgeschichte ohne directe metaphysische Bedeutung, sie ist eigentlich blos eine zufällige Configuration". Das ist's,

was wir bei Frauenstädt sahen. Damit ist also jede Arbeit in der Richtung auf eine Philosophie der Geschichte völlig unnütz. Die Welt ist, wie Schopenhauer in der Schrift „über den Willen der Natur“ noch 1854 sagt, „nur im Gehirn vorhanden“. Für eine Gehirn-Affection wird sich aber Niemand bemühen. Gehen wir deshalb weiter.

In drei Bänden gab Adolf Bastian 1860 unter dem Titel: „Der Mensch in der Geschichte“ seine Psychologie, die Wissenschaft der Zukunft.

Der erste Abschnitt entwickelt uns sofort die Grundanschauung: „Was in uns denkt ist nur das weitere Erzeugniss eines Naturkörpers. — Der Mensch denkt, wie die Pflanze wächst. — Die Moral-Ideen sind aus denselben Nerven-Schwingungen hervorgegangen, die den Magen zum Bewegen, den Fuss zum Gehen anregen“. Und so giebt der letzte Abschnitt des Buchs in seinem dritten Bande uns eine Anschauung von Geschichtsbewegung. Sie erscheint als das Spiel electro-galvanischer Kräfte. Denn „die Elemente mischen sich und gähren, die gezackten Küsten, die mit ihren Spitzen einander gegenüber in das Meer auslaufen, rufen ihre polaren Electricitätsspannungen hervor, die Mutterlauge nähert sich dem Sättigungspunkte, bald schliesst es an in glänzenden Krystallen, in Argos, Elis, Attica“. Nun wird Europa bewegt und durchzuckt. Endlich springt die lange „angehäufte Spannung“ von hier nach Amerika hinüber. Man weiss oft nicht, ob es Ernst, ob es Scherz oder Bild sei. Die Geschichte der Welt wird die Geschichte einer ansehnlichen galvanischen Batterie. Die Chemie ist's, durch welche die Gesellschaft in ihre Grundbestandtheile zerlegt wird, und sie wird die Geschichte uns verstehen lehren, wenn erst mit der Völker-Psychologie Ernst gemacht wird, und eine neue Wissenschaft hinzukommt. Diese Wissenschaft ist die „Gedanken-Statistik“. Sie erst erfasst das wirkliche Wesen und das Wachsthum des Geistes, sie erfasst es in seinen gesetzmässigen Umwandlungen, in seinen mannigfaltigen Erzeugungen. Sie erst legt die Elemente der Denkgebäude des menschlichen Geistes auseinander. Diese Elemente, es sind die Naturproducte, in denen die ewige Schöpferkraft des Welt-Alls quillt. „Als

Vorarbeit muss jeder Gedanke einregistrirt werden, wie jede Species im System und jede Abart jeder Species". Soviel ist indess aus der immer noch dunkel gehaltenen Forderung dieser Gedanken-Statistik selbst ersichtlich, dass bis zu einer ihr entsprechenden Anschauung der Geschichte hin noch ein sehr langer Weg ist.

Ausser in dieser Materialien-Sammlung, denn das ist wesentlich die Bedeutung der Arbeit, hat sich Bastian in der „Zeitschrift für Ethnologie" ausgesprochen, welche er mit Hartmann herausgiebt. Gleich im ersten 1869 erschienenen Bande giebt er einen Ueberblick. „Die ganze Menschheit wächst gleichsam wie eine Baumheit hervor". Einige Zweige sind verdorrt, andere stehen in Kraft und Blüthe. Aber die krönende Blume des Baumes, „das Ziel, dem er entgegenreift, kennen wir nicht, — da es uns nie beschieden sein wird, aus dem Samen unseres eigenen Menschheitsbaumes einen zweiten emporwachsen zu sehen". Wir werden diesem massvollen Zugeständniss, auf welches wir zurückkommen, unser Entgegenkommen nicht versagen.

Die Schopenhauer'schen Principien finden wir völlig wieder bei Julius Bahnsen, welcher 1872 eine Arbeit „Zur Philosophie der Geschichte" gab.

Wozu, fragt Bahnsen, das Liegenbleiben mumienhafter Völker-Residuen! „Dass der Verwesungsprocess auf dem Boden der Weltgeschichte ein so masslos langsamer zu sein scheint, macht vollends irre an Stetigkeit und Gleichmässigkeit des Fortkommens, und giebt ein schwereres Räthsel auf, als das Hindämmern jener vergangenheitslosen und insofern auch ungeschichtlichen Völker". S. 45. Mit einem Wort, der Weltprocess ist kein gradlinigt fortlaufender, er „muss mit apriorischer Präsumtion grade so gut als Kreislauf prädicirt werden, wie nachweisbar jede Individualentwicklung ein solcher ist". S. 64. — So entäussert sich auch in diesen Bestimmungen die Geschichtsbetrachtung alles dessen, was seit Eintritt des Christenthums angenommen war. Die Kreislinie des Alterthums ist wiedergewonnen. „Der Weltprocess ist dermassen dialectisch-selbstnegirend geartet, dass sein Zweck „letzten Endes" und zwar grade durch seine Erfüllung

also erst recht real-dialectisch, sich in die Aufhebung aller Zwecke, mithin in die absolute Zwecklosigkeit, umsetzt". S. 8.

Und dies ist sehr natürlich, denn darin hält es ja Bahnsen gänzlich mit Schopenhauer, dass diese Welt nichts taugt. Noch mehr, „diese Welt ist von allen möglichen, das heist überhaupt existenzfähigen, die schlechteste". S. 53.

Es ist nicht sehr angenehm, E. von Hartmann's „Philosophie des Unbewussten" zu lesen. Denn man muss sich seiner idealen Anschauungen, man muss sich des bisherigen Masstabes für die Dinge dabei so sehr entledigen, dass man leicht Bedenken trägt, hineinzutreten. Indess war es bereits die fünfte Auflage, welche 1873 in Berlin erschien. Diese Philosophie, welcher man weder Scharfsinn noch Muth absprechen wird, ist demnach so sehr nach Geschmack ausgefallen, dass sie alle Beachtung verdient.

Wir setzen als bekannt voraus, dass der Wille, das unbewusste Wesen der Welt, auch nach Hartmann, zum Theil im Stoff, zum Theil im Menschengeist steckt. Das Unbewusste wird im Geist bewusst, und dies Bewusste kann dann die ganze Welt in Frage stellen. Das Bewusstsein also kann sich selbst einstellen und damit die Weltentwicklung abstellen. Wir werden dieses gleich noch deutlicher sehen.

Sehen wir zunächst, wie man, so lange mit der allgemeinen Bewusstseins-Einstellung noch nicht Ernst gemacht ist, die Geschichte ansehen kann.

Die Universalgeschichte, deren Theil diese Weltgeschichte ist, sie ist für von Hartmann, ganz wie für Buckle, der fortschreitende Sieg des Wissens über das Fühlen oder den Willen. Das Wissen oder Bewusstsein Hartmann's ist aber das Wissen von der Eitelkeit alles Wissens und Willens, es ist der in den Intellect getretene Ekel am Dasein. In drei Stufen verläuft dieser Gang fortschreitender Ernüchterung. Auf der ersten, der Stufe der Kindheit, innerhalb der alten Welt also, wird im Gefühl des Besitzes träumerisch fortgelebt. Der Einzelne steht in der jugendlichen Einbildung der Erreichbarkeit wirklichen Glücks und Genusses im Diesseits. Auf dieser Stufe finden wir auch die rohesten Völker. Diese sind so gewiss die glücklichsten, als das Pflanzenleben glück-

licher, als das Thierleben, das Unbewusstsein glücklicher, als das Bewusstsein, das Nichtwollen glücklicher, als das Wollen ist. Diese erste Stufe kann also nur mit Lebensüberdruss enden. Nun tritt das Christenthum, diesen Ekel bestätigend, ein. Es eröffnet die zweite Stufe der Menschheit, auf welcher das Glück als nur in einem Jenseits erreichbar gedacht ist. Es ist das Jünglingsalter, die mittelaltrige Zeit. Aus dieser Entzweiung aber nimmt sich die Entwicklung auf ihrer dritten Stufe zurück. Diese ist das Mannesalter. Es sieht das Glück als in der Zukunft, aber in der Zukunft des Weltprocesses selbst, liegend. Jede Transcendenz ist abgeschnitten. Welches ist aber die Zukunft der Weltentwicklung? Sehen wir nach.

Die Finalreihe der Weltentwicklung muss, sagt Hartmann, einen letzten Zweck haben. Diese Entwicklung als Selbstzweck zu fassen, wäre sinnlos. „Denn der Process ist doch nur die Summe seiner Momente, und wenn die einzelnen Momente nicht nur werthlos, sondern sogar verwerflich sind, so ist es auch ihre Summe, der Process". Also wo liegt der Zweck? Wir können ihn nur auf dem Wege suchen, „wo wir, so weit wir den Process überblicken können, einen entschiedenen und stetigen Fortschritt, eine stufenweise Steigerung wahrnehmen. Dies ist einzig und allein bei der Entwicklung des Bewusstseins, der bewussten Intelligenz der Fall". Diese ist's, welche den eine wirkliche Befriedigung suchenden Willen immer erfolgreicher bekämpft und zügelt. Also liegt das Ziel des Geschichtsverlaufs auf dem Wege der Bewusstseinsentwicklung. Aber ist dies Bewusstsein, um das es, mit Schelling zu reden, der ganzen Schöpfung zu thun ist, nun Selbstzweck? Gewiss nicht. Das Bewusstsein ist ja der Schmerz. Denn es ist das Wissen von der Eitelkeit des Wollens. Der Endzweck des Processes ist vielmehr der, „den grösstmöglichen erreichbaren Glückseligkeitszustand, nämlich den der Schmerzlosigkeit, zu verwirklichen". Aber dazu gehört die Herstellung des Nichtwollens. Denn nur mit der Erlösung vom Wollen ist „die Erlösung von der Qual des Daseins" verbürgt. Diese Qual macht sich ja im Verlauf fortschreitender Kultur und Mannigfaltigkeit der Bedürfnisse

nur immer mehr geltend. Diese Qual wird im Greisenalter der Menschheit als die tiefe Sehnsucht nach dem Frieden und der „Schmerzlosigkeit des Nichtseins“ erscheinen. (S. 766.) Nun kann aber in der Menschheit, und zwar im Bewusstsein derselben oder in der Sammlung alles Bewusstseins, der allem Erscheinenden zu Grunde liegende Geist und Wille endlich eine Summe darstellen, welche allen übrigen im Weltall als Stoff thätigen Geist und Willen namhaft überwiegt. Ist es soweit gekommen, so kann die Menschheit einen grossen Entschluss fassen. Sie kann sich a tempo „zum Nichtmehrwollen“ entschliessen. Sie kann es, wenn in ihr der überwiegende Theil des actuellen Weltwillens vorhanden ist. Denn dieser Wille ist ja in der Periode des Alterns oder des fortschreitenden Weltprocesses aus der Masse des Stoffs, in welchem er träumend arbeitet, nun endlich im Denken des Menschen in Bewusstsein umgesetzt. „Es gehört mit zur Signatur des Alterns der Menschheit, dass dem Wachsthum an intellektueller Klarheit nicht ein Wachsthum, sondern eine Verminderung des Gefühls und der Leidenschaft gegenübersteht, dass also der unleugbar auf jeder Stufe vorhandene motivirende Einfluss des bewussten Intellekts auf das Gebiet des Fühlens und Wollens beständig im Zunehmen ist“. S. 768. Demnach ist der Entschluss der denkenden Menge im Stande, „das gesammte actuelle Wollen in das Nichts zurückzuschleudern, womit der Process und die Welt aufhört“.

Schopenhauer kann es höchstens dahin bringen, dass Einzelne sich im Hungertode dem Nichts in die Arme stürzen. Damit ist aber für die Welt nichts gewonnen. Die Einzelnen sind ja blosse Erscheinungen des Willens, der Substanz der Dinge. Sie werden also von der Substanz immer sofort ersetzt. Nein, die Substanz selbst muss in das Nichts zurückgestürzt werden. Das erst ist der Sieg des Pessimismus, das erst ist das Ende dieser schlechten Welt. Es bleibt dann, und das ist ja grade die Hauptsache, nichts für eine neue Entwicklung übrig. Der Wille, oder das Unbewusste, ist nun in seinen beiden Polen: Bewusstsein und Stoff, umgebracht. So ist denn die Welt und ihre Geschichte zu Nichts geworden.

Denn sie hat es nicht so gut, wie der einzelne Mensch. Das Schicksal des Einzelnen nämlich ist das, was Hartmann in seiner „Selbstzersetzung des Christenthums“ so ausdrückt: „Das Individuum kennt nur eine Sehnsucht, frei zu werden von der schweren Pflicht der Mitarbeit am Processe, wieder unterzutauchen in den Brahm, wie die Blase in den Ocean“.

Unerklärlich erscheint so oft diese Feier des Buddhismus, wie sie uns auch bei Schopenhauer entgegentritt. Peschel hat über die Sache selbst, über das wirkliche Verständniss des Buddhismus, welches grade fehlt, in seiner „Völkerkunde“ Leipzig 1875, S. 316, Vortreffliches gesagt. Betrachtet man den Buddhismus selbst als Wiederschein des Zerfalls der ersten grossen Kulturperiode, der asiatischen, so könnte man versucht sein, in Schopenhauer's und Hartmann's individuellen Willensverneinungen die ersten Spuren des Verfalls auch unseres Zeitalters zu finden. Wir sehen nicht ganz so schwarz in die Zukunft. Unsere Geschichte der Philosophie ist um ein Blatt bereichert worden. Auf diesem Blatt haben sich Vorstellungen, welche in eine gewisse Form gebracht sind, und nur dadurch werthvoll erscheinen, neuerdings ausgebreitet. Es wird dieses für das Gesammtbild der Geschichte des menschlichen Denkens nützlich sein. — Es haben nicht Wenige Ebrard beigestimmt. Er sagt, Dynamit reiche nicht aus, um die Menschheit in Nichts zu zersprengen. Dazu bedürfe es „Imbezillit“. Dem Leser haben wir unsererseits völlig zu überlassen, wie er sich hierzu, und wie er sich zum Untertauchen „in den Brahm“ stellt.

Für dieses Untertauchen war David Strauss längst gewonnen. Für die Unternehmung eines Weltuntergangs freilich zeigte er weder Verständniss noch Lust. Das zeigt sein in diesem nämlichen Jahr veröffentlichter „alter und neuer Glaube“. Im Gegentheil, er berief sich auf das Gesetz, „dass die Kraft der Natur, wenn sie in einer Form schwindet, in einer andern wieder erscheint“. So werde also nach dem Untergang dieses Weltsystems ein neues irgendwo auftauchen müssen. So in der eben angeführten Schrift. Was die Menschheit selbst betrifft, so hat sie weit mehr Ursache „sich zu

fühlen", wenn sie von den Affen abstammt. S. 199. Dies führt uns auf die Voigt und Häckel.

Für Deutschland könnte Häckel — wir denken an seine „Entwicklungsgeschichte des Menschen", Leipzig 1874 — das sein, was Huxley für England.

„Die anatomischen Verschiedenheiten, welche den Menschen von den höchstentwickelten Catarhinen (Orang, Gorilla, Schimpanse) scheiden, sind — so ruft Häckel aus — nicht so gross, als diejenigen, die diese letzteren von den niedrigsten Catarhinen (Meerkatze, Makako, Pavian) trennen". Damit vervollständigt Häckel Huxley's Satz, und gewinnt so den echten oder sprechenden Menschen „als die zweiundzwanzigste und letzte Stufe unseres thierischen Stammbaums". Die Schöpfung des Menschen, welche mit der „Fortbildung der thierischen Lautsprache zur wahren menschlichen Wortsprache" zusammenfällt, muss innerhalb der Diluvial-Zeit in der heissen Zone geschehen sein. Sie wird wohl in jenem Lemurien, dem unter den Spiegel des indischen Oceans versunkenen Continente, Statt gefunden haben. —

So würde Häckel einer ernsten Geschichtsbetrachtung dieselben Fragen immer neu entgegen geschoben haben, wie Huxley. Gewissenhaftigkeit indess müsste mit seinem Eifer Hand in Hand gegangen sein. Und dieses allerdings scheint, urtheilen wir nach den Aussagen der Forscher seines Fachs, durchaus nicht der Fall.

Erwähnen würden wir noch, denn es dient auch der kleinste Zug dem Gemälde, einer in dem nämlichen Jahre erschienenen Schrift von Ludwig Noiré: „Die Welt als Entwicklung des Geistes". Wir haben aber der Sache genügt, wenn wir bemerken, dass hier Schopenhauer's „Wille" nur in „Empfindung" übersetzt ist. Das ist fast der einzige Unterschied. Die Zuchtwahl macht die Stände und Kasten. Die Arbeit der Geschichte besteht in einem beständigen Durchsieben. Das Feine geht bei diesem Geschäft der Geschichte durch das geschichtliche Sieb hindurch, das Grobe bleibt zurück.

Jedenfalls aber dürfen wir E. Dühring nicht über-

gehen. Sein „Cursus der Philosophie als strengwissenschaftliche Weltanschauung und Lebensgestaltung", welcher gleichfalls 1875 erschien, nöthigt zum Eingehen. Wir erblicken hier „das Universum als ein mechanisches System, in dessen Geschichte im letzten Fundament nur die verschiedenen mechanischen Zustände der Materie in Frage kommen". Der höchste dieser Zustände ist das Leben. Hierauf führt die Stufenfolge aller vorhergehenden Entwicklungen. Das Universum hat nur die Aufgabe, „überall und in reichster Fülle die Empfindung zu produciren". S. 104. Das tiefere Wesen aller Empfindung beruht auf der Differenz von Zuständen, die sich aneinander messen, und in denen sich die Kräfte der Gestaltung und Auffassung der Dinge gleichsam erproben. Ein Grundschema des Universums ist: „der Antagonismus der mechanischen Kräfte", welcher sich von der Affection grosser Massen bis zu derjenigen kleiner Theilchen in ihrem gegenseitigen Verhalten fortsetzt. Dasselbe Lebensspiel, welches sich im Antagonismus beweglicher Kräfte, in der „Kunst der Intervalle und Differenzen" zeigt, finden wir in der Geschichte der Menschheit. Diese Geschichte ist eine „Fortsetzung der blossen Naturarbeit". Das Menschenschicksal findet in ihr seine Ausprägung nach Massgabe der Stammesvoraussetzungen, sowie der Naturverhältnisse und der Charaktere. Wo das Hervortreiben von Lebensformen im alten Kreislauf nur sich bewegt, dort fehlt der Fortschritt. Nur die Einführung neuer Elemente und Bildungen in den bisherigen Zusammenhang erregt die Kräfte zu geschichtsgestaltender Arbeit. So zeigt es sich, dass „das Wesen der Geschichte nur in der Hervorbringung von Unterschieden und Veränderungen liegen kann, in denen sich das strebende Wesen, sei es nun der Mensch, oder das geistig begabte Erzeugniss eines anderen Weltkörpers, durch immer neue Eroberungen und Bereicherungen seiner Natur befriedigt". S. 299. Jeder Fortschritt wird durch die „Aufklärung des Menschen über die Natur und über sich selbst" herbeigeführt. Aber auch durch die Entwicklung der technischen Kräfte geschieht dieses. Hierdurch entsteht die geistige Machtsteigerung und die Schnelligkeit der Bewegung. Hierdurch treten

die politischen Umschaffungen ein, wodurch die Stoffe zu neuen Verbindungen gebracht werden. Denn diese Stoffe „die von der Natur und Kultur geformten individuellen Menschenexistenzen", sie sterben nicht im Staatentode mit. Sie werden als soziales Grundelement für immer neue Bildungen, für immer neue staatliche Erscheinungen, in immer neuen Epochen verwendet.

Das nur ist das Eigenthümliche einer neuen Epoche, dass sie Uebergang aus einer Lebenslage in die andere ist. Schon die Mechanik lehrt es, dass irgend eine Verschiedenartigkeit der Lage der Körper und Massen, dass irgend ein Wechsel sonstiger körperlicher Zustände sich als Vorbedingung erhöhten Kräftespiels ausweist. Wie im Einzelleben, so in der Mechanik der Geschichte. Mit jeder Bewegungs-Veränderung tritt erhöhtes Lebensgefühl, mit jeder geschichtlichen Neuzeit, welche die Einzelnen der bisherigen Trägheitsbeharrung und Gleichgewichtslage entreisst, tritt neuer Reiz der Empfindung ein. — Alles aber, was man bisher mit dem Titel geschichtlicher Perioden beehrt hat, verschwindet vor der allein richtigen Eintheilung in zwei Hauptepochen. Die erste derselben umfasst die ganze bisherige Geschichte bis zur französischen Revolution. Hier finden wir die Erscheinungen jener Phosphorescenz, mit welcher sich die Hauptepochen der Völkerfäulniss selbst unheimlich beleuchten, und die schattenhaften Trugbilder einer überschwenglichen Jenseitigkeit erzeugt haben. Hier finden wir die Zeitalter der Unterdrückungsstaaten und den Faulungspessimismus der Religionen. S. 354. Mit der französischen Revolution erst kündigt sich die zweite oder die eigentliche Weltzeit an. Der „communitäre Socialismus" wird das Programm der freien Gesellschaft. Für dieses arbeiten alle Staaten als Provisorien der Geschichte. Mit der Abschaffung des Ablohnungssystems wird das Unterdrückungseigenthum fallen. Eine gerechte Socialisirung der menschlichen Grundverhältnisse wird die Malthusisch-Darwinistischen Ideen eines Kampfes um's Dasein beseitigen.

Dühring sucht eine wirkliche Geschichtswissenschaft. Sie muss, sagt er, „einigermassen der Mechanik gleichen",

und auf die einfachen bewegenden Kräfte selbst gerichtet sein. S. 307. Diese Forderung ist gerecht. Aber Dühring wischt nur darum die ganze Vergangenheit von der Tafel, weil er die sie bewegenden Kräfte nicht zu verstehen suchte. Er würde sonst gefunden haben, dass jene Kräfte, welche in der Anbetung höherer Wesen, und endlich des einen höchsten Wesens, sich äussern, das Wesen des Menschen grade verstehen lehren, dass jene Kräfte diejenigen sind, welche den Menschen am tiefsten, am umfassendsten, und nicht nur vorübergehend, bestimmen, dass jene Kräfte also zurückgedrängt, aber niemals ungestraft ausser Acht gelassen werden können, weil der Gesellschaft sonst der tiefste Halt fehlen würde. Indem dieses mit Buckle von Dühring verkannt wird, findet seine Geschichtswissenschaft keinen Zweck in der Vergangenheit. Er erklärt es ausdrücklich, und das ist dankenswerth, für einen falschen „Skepticismus, wenn man in der Kritik der in der Natur wesentlichen Kategorien bis zur Forderung der Ausmerzung des Zweckbegriffs gelangte". S. 103. Aber er kommt, wie auch hier, dahin, den Zweck nicht finden zu können. Er hat den Begriff des geschichtlichen Stoffs, des socialen Grundelements für die politische Geschichte, von Carey genommen, aber er kennt diesen Stoff nicht. Er kennt den Menschen nicht. Darum verkennt er die Bedeutung jener geschichtlichen Bildungen politischer und religiöser Natur. Er verkennt den Werth, den sie als tragende Mächte besitzen, den sie für die Einzelnen wie für die ganze Geschichte besitzen. Die Vergangenheit ist ihm werthlos, die Gegenwart ist schlecht, die Zukunft ist noch nicht da.

Nach Fr. v. Hellwald ist diese Zukunft keine dunkle. In seiner „Culturgeschichte in ihrer natürlichen Entwicklung", welche gleichfalls in diesem Jahre erschien, lässt er, gemäss seiner monistischen Weltanschauung, die Menschen aus Moneren und Bacterien — ungefähr dem Oken'schen Schleim — entstehen. Als Einheit treten sie aus ihrer „lemurischen Urheimath" hervor. Die Kultur der alten Welt hebt in China an. In weitem Bogen schreitet sie durch Indien, Thibet, Persien, Klein-Asien, Griechenland nach Rom. Ueber Frankreich und Deutschland schwenkt sie sich nach Russland

herauf und zurück. Ebenso hebt die Kultur der neuen Welt, Amerika's, im Süden an. Auch hier fasst sie erst auf der Sklaverei festen Fuss. Dann wendet sie sich nach Norden.

Die Bewegung selbst geht durch den Kampf um's Dasein vor sich. Jedes Ich hat nur „die Pflicht, sein subjectives Bedürfniss zur obersten Richtschnur seines Handelns zu machen, sich in den objectiven Sachverhalt nur soweit zu fügen, als dies seiner Selbsterhaltung förderlich ist". S. 569. Alles Andere ist falscher Idealismus. Die Wissenschaft hat die Aufgabe, alle Ideale zu zerstören. Sie hat „zu zeigen, dass Gottesglaube, Religion: Trug sind, dass Sittlichkeit, Gleichheit, Liebe, Freiheit, Menschenrechte: Lüge sind, und hat gleichzeitig die Nothwendigkeit der Ideale, des Gottesglaubens, der Religion, Sittlichkeit, Gleichheit, Liebe, Freiheit, Menschenrechte, kurz all dieser Irrthümer, für die Culturentwicklung zu behaupten". S. 569. Denn alle diese Ideale sind „Erfindungen der Menschen zum Zweck der Selbsterhaltung". Und wo sie Kulturhemmnisse darstellen, dort sind sie eben deshalb so nützlich, weil sie den Kampf um's Dasein, den einzigen Faktor der Geschichte, fördern. Denn der Zweckbegriff ist für die Geschichte als ein Ganzes völlig werthlos. Die blinde Nothwendigkeit „vernichtet jede Vorstellung der Teleologie".

Also alle diese Ideale, wie Liebe, Freiheit, Gleichheit, Religion — sie sind an sich Thorheiten. Sie sind Erzeugnisse gutmüthiger, aber völlig leerer Einbildung. Diese Erzeugnisse selbst aber waren nöthig, sie waren Hebel der Weiterentwicklung. Sie schoben die Geschichte weiter; denn sie rafften die Menschen aus der Gleichgültigkeit empor, sie führten sie in den Kampf, sie spornten sie zum Wettlauf. Die Menschen liefen hinter — Einbildungen her, gewiss, aber sie liefen doch.

Das Ende dieser Geschichte aber wird allerdings dem Anfang entsprechen. Welches wird es sein? Hören wir. „Wenn auch in unendlich ferner Zukunft, aber unfehlbar, werden mit dem Verbrauch der Kohlensäure und des Wassers gleichzeitig die Organismen, und der Mensch mit ihnen, verschwinden; das Ringen der Naturkräfte und Elemente, der

Kampf um's Dasein unter den belebten Wesen, wird schliesslich aufhören. Wenn einst die Reaction des Kerns gegen die Rinde durch gleichmässige Abkühlung der Erde erreicht, und der Angriff des Wassers und der Atmosphäre gegen den festen Erdkörper durch chemische Verbindung oder Absorption in Fesseln gebannt ist: Dann wird die ewige Ruhe des Todes und des Gleichgewichts über der Erde herrschen. Dann wird die Erde, ihrer Atmosphäre beraubt, in mondgleicher Verödung um die Sonne kreisen, wie zuvor; das Menschengeschlecht aber, seine Kultur, sein Ringen und Streben, seine Schöpfungen und Ideale sind gewesen. Wozu? — —"

Der Verfasser hatte, wie wir hörten, „jede Vorstellung der Teleologie" für die Geschichte feierlich vernichtet. Er würde deshalb auch besser gethan haben, nicht mit jenem: „Wozu?" zu schliessen. Es könnte auch im arglosesten Leser nur Verdacht gegen die wohlfeile und träge Sättigkeit dieser Geschichtsanschauung erregen.

„Ich hoffte — so lässt Plato den Socrates sagen, — einen Lehrer gefunden zu haben, der mir die Natur nach der Vernunft auslegen, in dem Besondern seinen besondern Zweck, in dem Ganzen den allgemeinen Zweck aufzeigen würde — aber wie sehr wurde ich getäuscht, als ich nun die Schriften des Anaxagoras selbst eifrig vornahm und fand, dass er nur äusserliche Ursachen, als Luft, Aether, Wasser und dergleichen statt der Vernunft aufführt".

Die Täuschung, über welche Socrates sich schon beklagt, wird manchem unserer Leser nicht erspart geblieben sein, wenn er mit uns bis hierher die monistische Geschichtsphilosophie betrachtete. Denn zu Weiterem werden wir wohl nicht verpflichtet sein. Es war nur die Natur dieser Strömung zu zeichnen, welche die Metaphysik wie Kinderschuhe ansieht, die man endlich auszieht.

„Man hat dem Idealismus so häufig von materialistischer Seite den Vorwurf gemacht, dass er an Stelle der concreten und lebenswarmen Erfahrungsdinge die blassen und vertrockneten Schatten seiner Abstractionen setze. — Und dennoch nahm der Materialismus gleich von vornherein mit der grössten Naivität die abstractesten Begriffe und Principien in sein

System auf, so z. B. Stoff, Kraft, Species, Genus, Raçe — lauter Dinge, die er nie gesehen, oder gehört, oder geschmeckt hat". So mit Recht neulich Zitelmann in einer Erörterung über „Materialismus in der Geschichtsschreibung", welche das Märzheft der Preussischen Jahrbücher für 1876 brachte. Denn wenn man auf die Denkthätigkeit sieht, welche der einfache Allgemeinbegriff nothwendig machte, wenn man die in der Sprache aufgespeicherte Denkarbeit auch nur oberflächlich beachtet, von welcher wir täglich zehren, so bleibt uns allerdings mindestens das unauslöschliche Gefühl von Oberflächlichkeit, sobald wir von der materialistischen Geschichtsanschauung uns zu ernsteren Dingen wenden.

Die Aufgabe einer Reaction gegen die socialistische, materialistische und monistische Geschichtsphilosophie bei Romanen, Angelsachsen und Deutschen — hat, so bemerkten wir, in Deutschland der Pessimismus zu einem grossen Theil selbst übernommen. Er gab freilich nur Bruchstücke von geschichtlichen Gesammt-Anschauungen. Aber er hat deutlich gezeigt, wie ein auf solche Grundlagen gestellter geschichtsphilosophischer Aufbau sich ausnehmen müsste.

Im Folgenden haben wir also nur eine mittelbare Bekämpfung der bisher geschilderten vermeintlich rein inductiven Versuche vorzuführen.

Diese Bekämpfung beschränkt sich darauf, ernste geschichtliche Einzelarbeiten zu geben. Sie beschränkt sich darauf, in einer für die verschiedenen Hülfswissenschaften der Geschichte angewandten mehr oder weniger strengen inductiven Methode, den Grund zu legen. Sie beschränkt sich darauf, wohlzubereitete Werkstücke herbeizuführen, die einzelnen von allgemeinen Gesichtspunkten aus zu ordnen, und nach allgemeingültigen Gesetzen in den entsprechenden, sie allein erklärenden, Zusammenhang einzufügen. Sie beschränkt sich, mit besonnener Verwendung der Deduction, Theile des Geschichtsganzen darstellend zu formen.

Unter diesen mitunter sehr werthvollen Beiträgen für eine Philosophie der Geschichte, wie sie an uns vorübergehen werden, haben wir nur etwa zwei fertige und in sich geschlossene Baue zu erwarten. Allen aber werden wir die Achtung zollen müssen, welche das Streben verdient, jedes Ergebniss allgemeiner Schlussfolgerung, jede Ableitung aus allgemeinen Grundsätzen am erfahrungsmässig Gefundenen sorgfältig zu prüfen. So werden wir auch die kleineren Beiträge, welche oft nur, um das Arbeitsfeld zu zeichnen, erwähnt werden, zu schätzen haben. Die grossen Räthsel für die Geschichtsphilosophie sind dadurch nicht gelöst. Alle jene Versuche aber wetteifern um den Preis gewissenhafter Forschung für das eine Ziel.

Wir müssen etwas zurückgehen, um das Folgende einzuleiten.

Für die neuere deutsche Geschichtsforschung hat die sogenannte Göttinger Schule in erwünschter Weise die Richtung gegeben. Wachler als Geschichtschreiber der historischen Forschung giebt ihr den Vortritt, Waitz zeichnet ihre Bedeutung. Sie liegt „in der Verbindung, in welcher die Geschichte theils mit dem Staatsrecht, theils mit den Staatswissenschaften überhaupt behandelt ward".

Es war am 7. September 1748, als Achenwall in Göttingen in öffentlicher Disputation, indem er sich auf Conring, als seinen Vorgänger, bezog, die Statistik als Wissenschaft vertheidigte. Wappäus erzählt uns in seiner „Allgemeinen Bevölkerungsstatistik", wie der Freiherr von Münchhausen Material herbeischaffen half, wie Achenwall, auch auf eigene Kosten, und, um weit reisen zu können „wie ein Handwerker", von seiner Begeisterung getragen, in die Ferne zog, durch seine Statistik den Staat kennen zu lernen. Denn dieser ist ihm ein „beseelter Körper, der durch freie Handlungen in beständiger Bewegung und Wirksamkeit ist". Achenwall's Arbeit wirkte dauernd. Schlözer, Gatterer, Heeren fussen auch auf ihr. Sie gab der ganzen Göttinger Schule vielleicht eine bestimmte Färbung.

Verweilen wir noch einen Augenblick bei dieser Schule. Die Zeit von 1770 etwa bis zum Ende des Jahrhunderts

führte auf jener Hochschule bedeutende Kräfte zusammen. Gatterer, der bereits genannte Universalhistoriker, berücksichtigte die Statistik. Er suchte auch die allgemeine Kultur- und Religions-Geschichte für das geschichtliche Gesammtbild zu verwenden. Pütter war für Staatsrecht und Geschichte von Bedeutung. Spittler ging von der Kirchengeschichte aus, und kam beim Abriss einer Geschichte der europäischen Staaten an. Neben dem pragmatischen Zusammenhang hebt er die innere Entwicklung thunlichst hervor. Seine Schüler, Hugo, Heeren, Planck, Johannes von Müller sind ihm auch im Bestreben nachgefolgt, den Arbeiten für Geschichte allgemeinere Gunst zu erringen. Heyne erörterte mit grosser Vorliebe in einer Reihe von Programmen die Geschichte römischer Familienmünzen und der Handelspolitik Alexander's d. G. Er gab nach dieser Richtung fast eben so viele Anregung, als mit Herausgabe Virgils und Tibulls. Von seinen Schwiegersöhnen Georg Forster und Heeren weitete der Eine den Blick über die neue, der Andere über die alte Welt. Während jener für die Völkerkunde unausgesetzt thätig war, schrieb dieser seine „Ideen über die Politik, den Verkehr und den Handel der vornehmsten Völker der alten Welt". „War das Schlachtfeld der einzige Schauplatz, auf dem die Völker der Vorwelt sich kennen lernten?" So fragt Heeren in den allgemeinen Vorerinnerungen zu seinen „Ideen". Und er verlangt eine „Statistik der Länder des Alterthums", um den innern Zustand und die Hülfsquellen der Staaten zu ermitteln. So nur könne, erklärt er, eine „Geschichte der Kultur der Völker" versucht werden. Das Ergebniss war die Betonung des bisher zurückgedrängten volkswirthschaftlichen Elements für die Geschichtsbetrachtung. Auch Meiners führte Kulturgeschichtliches in weitem Umfang herbei. Und damit kamen nun neue Gesichtspunkte für allseitigere Behandlung der Geschichte. Es war auf der Scheide des 18. und 19. Jahrhunderts, als Johann Gottfried Eichhorn seine Geschichte des ostindischen Handels schrieb.

In seiner Universalgeschichte endlich will Schlözer uns zeigen, „wie die Welt das im Ganzen und in ihren Theilen ward, was sie vordem war und jetzo ist". Seine 200

Völker allerdings reihte er nur lose aneinander. Er wollte das freilich nicht. „Der allgemeine Blick, sagt er in der Universalhistorie, schafft das Aggregat zum System um, bringt alle Staaten des Erdkreises auf eine Einheit, das Menschengeschlecht, zurück". Es war 1804, als er seine bekannte Arbeit für Statistik veröffentlichte. In welchem Sinn, das zeigt seine Erklärung. Geschichte ist ihm: fortlaufende Statistik. Statistik ist ihm: stillstehende Geschichte.

Wie weit man immer noch von einer lebendigen Erfassung der in der Geschichte waltenden Kräfte entfernt war, mag uns Heyne zeigen. Er nahm an, die grossen Mythologien seien Erfindungen belehrender Philosophen, welche gewisse, etwa kosmogonische, Wahrheiten in diese Gewande kleideten, um sie annehmlich zu machen. Die Lehrer, meint er, sahen sich zu dem Zweck genöthigt, ihre Gegenstände dramatisch in handelnden Personen auftreten zu lassen, um so, selbst ergriffen, als Lehrende zu ergreifen. Jedenfalls wurden die Götterlehren nach Heyne sämmtlich einfach erdichtet.

Eine Nüchternheit, die uns jetzt so unbegreiflich scheint, blieb auch der deutschen historischen Schule während der Blüthe der idealistischen Systeme. Das zeichnet diese Schule, die zum grossen Theil Niebuhrs Namen trägt, überhaupt, dass sie mit der Eigenart der Dinge Ernst macht, die Dinge also nicht in den pantheistischen Kessel fallen lassen will, aus dem sie als flüchtige Besonderungen eines unbekannten Allgemeinen, also als verschwindende Grössen, wieder zum Vorschein kommen. Das Kennzeichen der historischen Schule ist Nüchternheit und Ruhe der Fassung. Daher ihre Behutsamkeit, von allgemeinen Gesichtspunkten aus die Dinge anzuschauen, die Geschichte zu construiren, oder einen fertigen Gedankenbau aus ihr zu zimmern. Ihr kommt es auf Kenntniss der Volkspersönlichkeit und darauf an, geschichtliches Bewegen als eigenartiges Wachsen zu verstehen, und dazu auf das Sorgfältigste sichtend an die Quellen zu treten. Und vor allem ist es Niebuhr selbst, welcher die volkswirthschaftlichen Veranlassungen politischer Erscheinungen und die tiefen socialen Gründe staatlicher Bewegungen erkennt.

Georg Niebuhr hat ja niemals für eine philosophische Erfassung der Geschichte sich bemüht. Nur hier oder dort zeigt er, in welchem Sinn dieses geschehen sein würde, und geschehen könne.

Im ersten Bande seiner Vorträge über Römische Geschichte, welche Isler 1846 herausgegeben hat, finden wir ein Vorwort, worin er eine seiner Uebersichten über die Stellung Roms innerhalb der Völkerwelt giebt. „Die andern Völker, sagt er im Blick auf die ungeschichtlichen, sind Blumenknospen, noch in ihre Blätter gehüllt, sie wachsen heran, aber vor ihrer Entfaltung sterben sie ab, oder öffnen sich nur unvollkommen, wie das auch bei den einzelnen Menschen stets sich wiederfindet, dass unter vielen Tausenden nur wenige nicht in ihrer Entwicklung gehemmt werden". Aber er ist selbstverständlich im entferntesten nicht geneigt, Völker als Naturerscheinungen anzusehen. Dergleichen kennt er gar nicht.

„Es scheint der Gang der Weltgeschichte zu sein, sagt er, dass Eroberungen und vielfache Vermischung die ursprünglich zahllosen Stämme ineinanderschmelzen, und die, welche dieser Verschmelzung unfähig sind, austilgen". So im ersten Theil der „Römischen Geschichte". Aber dies sind nicht einfach naturhafte Vorgänge. Niebuhr sagt ebendaselbst:

„Durch den ganzen Gang der Geschichte werden wir sehen, wie oft alle Tugenden des Staats und des Volks fruchtlos gewesen wären, wenn nicht das Schicksal Rom in Gefahren gerettet, und seine Triumphe vorbereitet hätte".

Und wir erfahren auch, was Niebuhr unter diesem Schicksal versteht. Es ist keine Naturmacht.

„Während die Betrachtung der Natur einen dieser inwohnenden Geist zeigt, welcher auch als mit der Natur mitwirkend aufgefasst werden kann, zeigt uns die Geschichte hingegen bei hundert Gelegenheiten einen von der Natur verschiedenen Geist, welcher diejenigen Dinge leitet und bestimmt, welche zufällig zu sein scheinen, und es ist nicht wahr, dass das Studium der Geschichte den Glauben an eine göttliche Vorsehung schwächt; die Geschichte ist vor allen andern Wissenschaften diejenige, welche am entschiedensten

zu diesem Glauben führt". (Th. IV nach Schmitz. S. 190.) „Die Geschichte von Rom, — sagt er etwas früher, — giebt uns eine moralische Bestätigung für das, was von grossen Männern in Beziehung auf das Studium der Natur gesagt worden ist, dass eine oberflächliche Kenntniss Jemanden zum Atheisten macht, dass aber ein tieferes Eindringen den Glauben an das Vorhandensein eines Gottes befestigt". S. 40.

Diese Auffassung des eigentlichen Hintergrundes aller Geschichte hat Niebuhr immer geleitet. Sie hat ihn geleitet, als er mit dem trauernden Vaterlande trauerte, als er als preussischer Gesandter in Rom die Trümmerstätten der Vorzeit durchwandelte, und als er zu Bonn seine Vorlesungen hielt. Sie leitete ihn bis zu seinem Tode am 2. Januar 1831.

Wir haben auf die Bedeutung der deutschen historischen Schule hinweisen wollen. Wir müssen aber auch des zugleich in Deutschland eintretenden Aufschwungs philologischer Wissenschaften gedenken. Philologie und Geschichtsforschung zusammen erhoben sich zu wirklichen Entdeckungen. Wolf, Welcker, Böckh liessen in frischen Untersuchungen das klassische Alterthum hervortauchen. Savigny und Niebuhr fanden das Römerthum und zeigten, was es in Rechts- und Staatsbildung der Welt gewesen. Eichhorn liess das deutsche Mittelalter laut werden. Die eigentliche Philologie wurde jetzt kaum irgendwo sorgsamer, als in Deutschland gepflegt. Es liegt auf der Hand, wie sehr sie den Arbeiten für Völkergeschichte dienen musste. Curtius, Dahlmann, auch Schlosser und Ranke, sind Beweise dafür. Auch Gervinus dürfen wir hierherziehen.

Ranke hat in seinen Schriften hin und wieder einzelne grosse Blicke über die Weite der Geschichtsbewegung geworfen. Sie sind indess zu vereinzelt, um hier in Betracht zu kommen. Mehr finden wir bei Gervinus.

Für die Entwicklung der Geschichte macht Gervinus die der griechischen Philosophie entnommene Eintheilung geltend, welche mit dem Wechsel von Despotie, Aristocratie und Democratie gegeben ist. Die drei Formen bezeichnen die orientalische, und die griechisch-römische Welt, den Feudalismus, und endlich die Neuzeit. Sie wiederholen sich

in Griechenland, sie kehren wieder im Abendland. Hier erscheinen sie in den Monarchien der Gothen und Franken, dann in der Ritterzeit, endlich in der Herrschaft des Bürgerthums. Aber die Stärke von Gervinus liegt in der verständigen Durchdringung eines abgegrenzten Stoffs. Das Abendland ist für ihn ein solcher, und wir müssen gestehen, in seiner „Einleitung in die Geschichte des neunzehnten Jahrhunderts“ beherrscht er ihn wie Wenige. Es sind glänzende Lichter, in denen er in dem 1853 erschienenen Buch die Bewegungen der europäischen Menschheit beleuchtet, wenn er den Gürtel kleinerer Staaten schildert, der vom Nordcap bis nach Sicilien durch die Mitte Europa's hindurch einen „Wall gegen den Zusammenfall der grossen einheitlichen Reiche in Ost und West“, und eine Mauer für die Freiheit Europa's bildet. S. 55. Und es ist nicht genug anzuerkennen, wie Gervinus in der Zeit der deutschen Reformation die Keime und Anfänge Dessen aufsucht, was erst nach Jahrhunderten hervortritt, nachdem es Jahrhunderte unter der Oberfläche der Begebenheiten verborgen lag. Denn seine Zeit für seine Entfaltung war noch nicht gekommen. Für ebenso werthvoll dürfen seine Bemerkungen über das Wesen der Revolutionen gehalten werden. Er schliesst sich hier an Gentz.

Was Gervinus für Historik that, wird hier ebensowenig auseinander gesetzt werden können, als was Droysen in seinem „Grundriss der Historik“ später leistete. Wir werden darauf auch nicht zurückkommen. Dasjenige aber, was wir über die deutsche historische Schule mit ihrer Grundlage tüchtiger philologischer Bildung gesagt, weckt nothwendig das Andenken an Humboldt.

Wenn wir nicht vorher eines Mannes gedenken müssten, welcher, gleichfalls wie Humboldt im Preussischen Ministerium, seine eigenthümlichen Verdienste hat. Wir meinen Ancillon. Er ist 1766, grade ein Jahr früher als Humboldt, geboren.

Ancillon blickte, wie seine 1817 erschienen philosophischen Essais bezeugen, mit geschichtlich besorgtem Blick und vollster Sicherheit in die Gefahren der losgebundenen In-

dustrie. Noch in den 1828 erschienenen Aufsätzen: „Zur Vermittlung der Extreme in den Meinungen“ finden wir in der Abhandlung „Ueber die Perfektibilität der bürgerlichen Gesellschaft“ die eindringliche Warnung vor der „wilden Gewerbefreiheit“. Was uns am nächsten liegt, ist indessen nicht dieses. Hier könnten Vorurtheile liegen, welche die Zukunft entkräftet. Es ist auch nicht die auf Montesquieu eingehende Arbeit über die Einwirkung der klimatischen Verhältnisse. Wohl aber muss uns Ancillon's Stellung zu einer Philosophie der Geschichte anziehen, wie Hegel sie neben ihm vortrug. Schon im ersten Band seiner 1809 in Paris erschienenen „Mélanges de litterature et de philosophie“ ruft er: „En Allemagne aujourd'hui le ton dominant de la philosophie est de mépriser l'expérience“ — p. X. Was er meint, sagt er dann in jenem trefflichen „Essai sur la philosophie de l'histoire“ im ersten Band der 1817 erschienenen Essais. Hier unterscheidet er genau den metaphysischen und den politischen Gesichtspunkt für die Behandlung der Geschichte. Der erstere widerspricht den Thatsachen. Er muss sie willkürlich zurechtlegen. Der zweite ist Ergebniss der Geschichte, und wird Führer durch die Geschichte hindurch. Der metaphysische Gesichtspunkt ist auf dem Felde der Abstractionen geboren, und kann sich derselben nicht entschlagen. Auf eine Höhe stellen beide den Beschauer. Aber der politische Gesichtspunkt stellt ihn auf einen Berg, der metaphysische in ein Luftschiff, von dem aus das Auge nichts mehr unterscheidet. p. 106. — Wir können diese geistvolle kleine Studie nur dringend erneuter Betrachtung empfehlen. Das, was über die für die Entwicklung staatlicher Körper massgebenden, dieselben gestaltenden Gesetze gesagt ist, wird immer anziehen.

Offenbar gehört hierher aber auch die treffliche Abhandlung „Ueber den Charakter und die Fortschritte des jetzigen Zeitalters“. Sie findet sich im ersten Bande des vorhin erwähnten 1828 erschienenen Sammelwerkes. Ancillon beschränkt hier die Lobsprüche, die man dem Fortschritt zu machen geneigt sei. Dass „in Hinsicht auf die Intensität das Licht der Wissenschaften und Künste nicht in dem Grade zuge-

nommen" hat, wie man gewöhnlich meint, ist ihm ausser Frage. Die Breite der Aufklärung, nicht das Licht selbst, hat zugenommen. S. 94. Manche Anschauungen sind hier ähnlich denen Kant's. Und das Glück der Gegenwart? Es ist doch noch sehr „unentschieden, ob es besser sei, wenige, aber befriedigte Bedürfnisse und geringere Kräfte, oder viel Kräfte und Vermögen, aber noch weit mehr Bedürfnisse zu haben". S. 111.

Wie aber verhält es sich mit dem Fortschritt des Geschlechts überhaupt? In dieser Beziehung bleibt es auch Ancillon fraglich, „ob das Menschengeschlecht in seiner steten Bewegung eine immer fortschreitende Linie bildet, sie sei nun eine grade, oder eine Spirallinie, oder ob die verschiedenen Völker und die ganze Menschheit eine kreisförmige Bewegung haben, wo der Mittelpunkt immer derselbe ist, und die beschriebene Linie immer in sich selbst wieder zurückkehrt. S. 112. — Wer sähe nicht, dass die Behutsamkeit einer solchen Stellung zur Frage ganz besonders bemerkenswerth in einer Zeit und an einem Ort war, wo der Muth, Weltgeschichte zurecht zu schneiden, einen hohen Grad erreicht hatte. Wie weit jene Behutsamkeit bemerkt und beachtet wurde, vermögen wir nicht zu sagen.

In einem Brief an Verjus sagt Leibnitz: „Ich finde nichts so geeignet, über Verbindungen der Völker zu urtheilen, wie die Sprachen". Dies Wort trug jetzt in Deutschland seine Frucht. Das führt uns auf Humboldt.

In der Arbeit über „die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts" (Ges. W. VI) deutet Wilhelm von Humboldt sehr richtig an, worin die geschichtliche Bedeutung der Sprache liege. „Diese in dem Laufe der Jahrtausende und in dem Umfange des Erdkreises dem Grade und der Art nach verschiedenartige Offenbarwerdung der menschlichen Geisteskraft ist das höchste Ziel aller geistigen Bewegung, die letzte Idee, welche die Weltgeschichte klar aus sich hervorgehen zu lassen streben muss". Damit wird nicht ein Ziel erreicht, welches die Menschheit sich selbst stecken konnte. Denn die Sprache ist nicht ausschliess-

lich ihr Erzeugniss. Die Sprache „entspringt aus einer Tiefe der Menschheit, welche überall verbietet, sie als eine Schöpfung der Völker zu betrachten. Sie besitzt eine sich uns sichtbar offenbarende, wenn auch in ihrem Wesen unerklärliche, Selbstthätigkeit, und ist, von dieser Seite betrachtet, kein Erzeugniss der Thätigkeit, sondern eine unwillkürliche Emanation des Geistes, nicht ein Werk der Nationen, sondern eine ihnen durch ihr inneres Geschick zugefallene Gabe". Diese dient allerdings unbewusst zur Entwicklung der geistigen Kräfte und „zur Gewinnung einer Weltanschauung, zu welcher der Mensch nur gelangen kann, indem er sein Denken an dem gemeinschaftlichen Denken mit Anderen zur Klarheit und zur Bestimmtheit bringt", und aus ihm sich bereichert zurücknimmt. Denn „die kraftvollsten und die am leisesten berührbaren, die eindringendsten und die am fruchtbarsten in sich lebenden Gemüther giessen in die Sprache ihre Stärke und Zartheit, ihre Tiefe und Innerlichkeit, und sie schickt zur Fortbildung der gleichen Stimmungen die verwandten Klänge aus ihrem Schoose herauf". Was Humboldt hier über die Entstehung der Sprache sagt, man wende es an auf das Werden der Geschichte. Sie erhebt sich ihm immer neu aus einer Tiefe, wo Irdisches und Ueberirdisches einander geheimnissvoll berühren und durchdringen.

Die Geschichte hat, wie er in seinem Aufsatz von 1822 „über die Aufgabe des Geschichtschreibers" sagt, als Absicht und Ziel die Verwirklichung der Idee des Menschen nach allen ihren Seiten hin.

Doch hören wir Humboldt zuerst noch über den Standpunkt, von welchem aus er die Geschichte nur verstehen zu können meint: „Wie man es immer anfangen möge, so kann das Gebiet der Erscheinungen nur von einem Punkte ausser denselben begriffen werden, und das besondere Heraustreten ist ebenso gefahrlos, als der Irrthum gewiss bei blindem Verschliessen in denselben. Die Weltgeschichte ist nicht ohne eine Weltregierung verständlich".

„Mit dem Festhalten dieses Gesichtspunktes ist gleich der bedeutende Vortheil gewonnen, das Begreifen der Begebenheiten nicht für abgeschlossen zu erachten durch jene

aus dem Kreise der Natur gewonnenen Erklärungen. Uebrigens wird aber freilich dem Geschichtschreiber dadurch der letzte, schwierigste und wichtigste Theil seines Weges wenig erleichtert. Denn es ist ihm kein Organ verliehen, die Plane der Weltregierung unmittelbar zu erforschen, und jeder Versuch dazu dürfte ihn, wie das Aufsuchen von Endursachen, nur auf Abwege führen. Allein die ausserhalb der Naturentwicklung liegende Leitung der Begebenheiten offenbart sich dennoch an ihnen selbst durch Mittel, die, wenngleich nicht selbst Gegenstände der Erscheinungen, doch an solchen hängen, und an ihnen, wie unkörperliche Wesen, erkannt werden, die man aber nie wahrnimmt, wenn man nicht, hinaustretend aus dem Gebiete der Erscheinungen, im Geiste in dasjenige übergeht, aus dem sie ihre Abkunft haben. An ihre Erforschung ist also die letzte Bedingung der Lösung der Aufgabe des Geschichtschreibers geknüpft".

„Die Zahl der schaffenden Kräfte in der Geschichte wird durch die unmittelbar in den Begebenheiten auftretenden nicht erschöpft. Wenn der Geschichtschreiber auch alle einzeln und in ihren Verbindungen durchforscht hat, die Gestalt und die Umwandlungen des Erdbodens, die Veränderungen des Klimas, die Geistesfähigkeit und Sinnesart der Nationen, die noch eigenthümlichere Einzelner, die Einflüsse der Kunst und Wissenschaft, die tief eingreifenden und weit verbreiteten der bürgerlichen Einrichtungen, so bleibt ein noch wichtiger wirkendes, nicht in unmittelbarer Sichtbarkeit auftretendes, aber jenen Kräften selbst den Anstoss und die Richtung verleihendes Princip übrig, nämlich Ideen, die, ihrer Natur nach, ausser dem Kreise der Endlichkeit liegen, aber die Weltgeschichte in allen ihren Theilen durchwalten und beherrschen".

„Dass solche Ideen sich offenbaren, dass gewisse Erscheinungen, nicht erklärbar durch blosses Naturgesetzen gemässes, Wirken, nur ihrem Hauch ihr Dasein verdanken, leidet keinen Zweifel, und eben so wenig, dass es mithin einen Punkt giebt, auf dem der Geschichtschreiber, um die wahre Gestalt der Begebenheiten zu erkennen, auf ein Gebiet ausser ihnen verwiesen wird".

So drückt sich Humboldt in jener vortrefflichen Abhandlung über die Aufgabe des Geschichtschreibers aus, welche an die Spitze seiner 1841 erschienenen gesammelten Werke gestellt worden ist.

Wo liegt aber das Ziel der geschichtlichen Entwicklung? „Von dem Standpunkt der inneren Geisteswürdigung aus kann man auch Civilisation und Kultur nicht als den Gipfel ansehen, zu welchem der menschliche Geist sich zu erheben vermag". Nein, „die Civilisation ist die Vermenschlichung der Völker in ihren äusseren Einrichtungen und Gebräuchen und der darauf Bezug habenden inneren Gesinnung. Die Kultur fügt dieser Veredlung des gesellschaftlichen Zustandes Wissenschaft und Kunst hinzu". Das Ziel ist immer die „Sinnesart, die sich aus der Erkenntniss und dem Gefühle des gesammten geistigen und sittlichen Strebens harmonisch auf die Empfindung und den Charakter ergiesst". VI. S. 22. „Das Ziel der Geschichte kann nur die Verwirklichung der durch die Menschheit darzustellenden Idee sein, nach allen Seiten hin und in allen Gestalten, in welchen sich die endliche Form mit der Idee zu verbinden vermag; und der Lauf der Begebenheiten kann nur da abbrechen, wo beide einander nicht mehr zu durchdringen im Stande sind". I. S. 44.

Schliessen wir hier. Humboldt ist ein edelstes Beispiel erfolgreicher Verwendung gründlicher sprachlicher Forschungen für das Verständniss der Geschichte. Vielleicht hat niemals ein Staatsminister und Gesandter so eingehende grammatische Studien gemacht.

Berlin aber, wo Humboldt thätig war, erinnert daran, dass noch eine andere Hülfswissenschaft für Geschichtskunde jetzt grade bedeutende Fortschritte machte. Wir meinen die Erdbeschreibung.

So dürfen wir hier desjenigen Beitrages für Erdbeschreibung nicht vergessen, welchen Alexander von Humboldt, der Bruder des Vorigen, den Deutschen gab. „Die Kenntniss von dem Naturcharakter verschiedener Weltgegenden — sagt Humboldt in den 1859 erschienenen „Ansichten der Natur" — ist mit der Geschichte des Menschengeschlechts und mit der seiner Kultur auf das Innigste verknüpft.

Denn wenn auch der Anfang dieser Kultur nicht durch physische Einflüsse allein bestimmt wird, so hängt doch die Richtung derselben, so hängen Volkscharakter, düstere oder heitere Stimmung der Menschheit grösstentheils von klimatischen Verhältnissen ab. Wie mächtig hat der griechische Himmel auf seine Bewohner gewirkt! Wie sind nicht in dem schönen und glücklichen Erdstriche zwischen dem Euphrat, dem Halys und dem ägäischen Meere die sich ansiedelnden Völker früh zu sittlicher Anmuth und zarteren Gefühlen erwacht! Und haben nicht, als Europa in neue Barbarei versank und religiöse Begeisterung plötzlich den heiligen Orient öffnete, unsere Voreltern aus jenen milden Thälern von Neuem mildere Sitten heimgebracht? Die Dichterwerke der Griechen und die rauheren Gesänge der nordischen Urvölker verdanken grösstentheils ihren eigenthümlichen Charakter der Gestalt der Pflanzen und Thiere, den Gebirgsthälern, die den Dichter umgaben, und der Luft, die ihn umwehte. Wer fühlt sich nicht, um selbst nur an nahe Gegenstände zu erinnern, anders gestimmt in dem dunkeln Schatten der Buchen, auf Hügeln, die mit einzeln stehenden Tannen bekränzt sind, oder auf der Grasflur, wo der Wind in dem zitternden Laub der Blätter säuselt?“ —

So sucht Humboldt in reicher Darstellung den Boden zu zeichnen, auf dem die Geschichte sich entfaltet. Sie selbst steht ihm wie ein Räthsel gegenüber.

„Die Geschichte, soweit sie durch menschliche Zeugnisse begründet ist, kennt kein Urvolk, keinen einigen ersten Sitz der Kultur, keine Urphysik oder Naturweisheit, deren Glanz durch die sündige Barbarei späterer Jahrhunderte verdunkelt worden wäre. Der Geschichtsforscher durchbricht die vielen übereinander gelagerten Nebelschichten symbolisirender Mythen, um auf den festen Boden zu gelangen, wo sich die ersten Keime menschlicher Gesittung nach natürlichen Gesetzen entwickelt haben. Im grauen Alterthum, gleichsam am äussersten Horizont des wahrhaft historischen Wissens, erblicken wir schon gleichzeitig mehrere leuchtende Punkte, Centra der Kultur, die gegeneinander strahlen: so Aegypten, auf das wenigste fünftausend Jahre vor unserer Zeitrech-

nung; Babylon, Ninive, Kaschmir, Iran und China seit der ersten Colonie, die vom nordöstlichen Abfall des Küen-lün her in das untere Flussthal des Hoangho eingewandert war. Diese Centralpunkte erinnern unwillkürlich an die grösseren unter den funkelnden Sternen des Firmaments, an die ewigen Sonnen der Himmelsräume, von denen wir wohl die Stärke des Glanzes, nicht aber, einige wenige ausgenommen, die relative Entfernung von unserem Planeten kennen". So im Kosmos (II. 146).

Mehr als Alexander von Humboldt ist Carl Ritter für die tiefere Auffassung der Erdveste für ihre höchste Bestimmung veranlagt.

Carl Ritter zog in seinen Berliner Vorlesungen über Erdkunde diese „in den Kreis der höchsten Betrachtung, aus dem sie bisher verbannt schien", und machte sie zu einem Zweig der Philosophie. Denn als ihre Aufgabe bezeichnete er „die Construction der tellurischen Beschaffenheiten in ihrem Verhältniss zum Menschengeschlechte". Er lehrte den Menschen als den „Spiegel seiner Erdlocalität" ansehen. Er deutete so seine Geschichte. Er lehrte verstehen, wie die grandiosen Gruppirungen der Erdmassen dieselbe mit bedingen. „Sollte eine höhere Weltmacht die Erdtheile aus ihren gegenwärtigen Stellungen in andere verschieben, so würde daraus eine andere Weltgeschichte der Menschheit hervorgehen". Der Fortgang der Geschichte indess übernimmt es, den Menschen zu lösen. „Das Menschengeschlecht wird immer freier von den Banden der Naturgewalten, der Mensch immer mehr von der Erdscholle, die ihn geboren hat, entfesselt".

Es ist eine würdige Haltung, welche Ritter auf dieser Grundlage erdkundlicher Kenntnisse einnimmt. Die Geschichte hört nicht auf, ihm Geistesmacht zu sein. Und diese Geistesmacht reisst er nicht von der Allmacht göttlicher Vorsehung los. Die Erdgeschichte giebt in seinen Augen die vielfach bestimmende Unterlage für die Menschengeschichte. Und die Menschengeschichte im Auf- und Nieder-Wandern der Völker, oder in ruhigen Ansiedelungen auf gut umrahmten Landmarken, in wirksamen Kultur-Mittelpunkten, sie dient schliesslich einer heiligen Geschichte, in welcher Gott

zu den Menschen redet. „Wenn die leibliche Geburt des Menschengeschlechts, sagt Ritter einmal, wenn die Entwicklung und Ausbreitung seiner Völkerschaften einem anderen Gebiete des Erdballes, dem centralen Asien, als dem allein dazu befähigten, zugewiesen war, so musste diese Erdstelle im vorderen Asien (Palästina), im Brennpunkt des damals höher entwickelten Lebens der Menschheit, zur Vermittlung ihrer geistigen Wiedergeburt dienen". So in einem 1852 gehaltenen Vortrag.

Wir haben nacheinander auf die Anwendung von Alterthumskunde, Sprachkunde und Erdkunde für die Geschichtsforschung aufmerksam machen müssen. Noch fehlt die Seelenkunde. Zeigen wir, wie Herbart, Lazarus und Lotze in bisher nicht gewohnter Sorgfalt für unser Forschungsgebiet auch sie fruchtbar machen.

Wenden wir uns zuerst zu Herbart. Er war 1833 von Königsberg nach Göttingen wieder zurückgekehrt. Seine Wirksamkeit entfaltete sich eigentlich erst hier. Seinen Standpunkt dem subjectiven deutschen Idealismus gegenüber dürfen wir als bekannt voraussetzen. Ihn in das rechte Verhältniss zu Leibnitz' Monadologie zu setzen, müssen wir dem Leser überlassen. Es ist gewiss, dass Herbart für eine Philosophie der Geschichte höchstens Winke und einzelne Beiträge gegeben hat. Diese Beiträge aber waren neu. Sie gehen auf die psychologische Begründung der geschichtlichen Vorgänge. Entnehmen wir Einiges den von Hartenstein gesammelten Werken.

Zu dem Werthvollsten, welches Herbart für die Geschichtswissenschaft hinterliess, gehören ohne Zweifel seine Winke über Statik und Mechanik des Staats. Man wird sie freilich nicht ganz verstehen, ohne Einblick in seine Psychologie gewonnen zu haben. Wir finden dort die Vorstellungen der Seele als gegen einander wirkende Kräfte gezeichnet. Sie treten durch die Hemmungen hervor, und sind den Verdunkelungen nach gewissen Gesetzen unterworfen. Vergleicht man den auf der ursprünglichen Energie beruhenden Unterschied der Vorstellungserscheinungen mit der Grösse der wechselseitigen Hemmungen, so muss sich ergeben, wie gross

die Verdunkelung, die Hemmung und die Summe wirklicher Vorstellungen sei. Es entsteht eine Theorie des Bewusstseins, welche die Gesetze des Hervortretens, Schwindens und Wiederauftauchens der Vorstellungen zu bestimmen im Stande ist. Es wird so eine Statik des Geisteslebens entstehen. Sie wird das Gleichgewicht der Vorstellungen unter einander behandeln. Sie wird die Frage beantworten, wie gross bei gegebener Stärke, und bei gegebenem Gegensatz mehrerer Vorstellungen, die Verdunkelung der einzelnen sein werde. Und es wird so ferner eine Mechanik des Geisteslebens entstehen. Denn es wird auch der Wechsel der Zustände, die Bewegung des Vorstellens, es wird die Geschwindigkeit eintretender Hemmungen und Verdunkelungen in Frage kommen. So werden die Gesetze der Hemmungsverhältnisse sich ergeben, es wird der Grad ihrer durch das Gleichgewicht nothwendig gewordenen Verdunkelung gefunden werden können. Man wird zu bestimmen vermögen, wie stark die Vorstellung sein müsse, um an der statischen Schwelle des Bewusstseins zu stehen, um also bereit zu sein, in wirkliches und deutliches Vorstellen überzugehen.

Dieser Behandlung innerer, dem Seelenleben angehöriger Vorgänge werden wir uns zu erinnern haben. So werden wir die Behandlung verstehen, welcher Herbart in gleicher Weise die grossen, dem Gesellschaftsleben angehörigen Vorgänge zu unterwerfen sich bestrebt.

Natürlich, denn „die in der Gesellschaft wirksamen Kräfte sind unstreitig ihrem Ursprunge nach psychologische Kräfte. Wir nehmen also an, dass unter zusammenlebenden Menschen dieselben Verhältnisse eintreten, die unter Vorstellungen in einem Bewusstsein stattfinden. Wir untersuchen die Folgen der gegenseitigen Hemmung". VI. 33.

Die Schwellen des Bewusstseins sind hier die Schwellen des gesellschaftlichen Einflusses. Statt der Vorstellungen treten Personen und Parteien auf, alle in Druck und Gegendruck wirksam. „Von der Thätigkeit eines Jeden wird ein Theil gebunden, Niemand bleibt ganz frei von der Hemmung". Allerdings wird sich die mechanische Bewegungs- und Ausgleichungs-Weise am sichersten in ursprünglichen Zuständen

nachweisen lassen. Denn unsere heutigen gesellschaftlichen Verknüpfungen sind als Gebäude über einem Grunde errichtet, den sie bedecken und verbergen. So Herbart.

Es muss bei Herbart gelesen, und kann hier nicht im Einzelnen wiedergegeben werden, wie die bürgerliche Gesellschaft in der Mannigfaltigkeit des Gefüges, der Neben- und Unterordnung der Gruppen, vor unsern Augen nach den für die Psychologie gefundenen Grundgesetzen sich entwickelt; wie die Umwandlung des Bestehenden, wie die Neubildung der Verfassungsformen nach diesen Voraussetzungen sich machen. Die Anordnung der Reihen bildet sich in den Köpfen der Menschen aus Vorstellungen. Sie bildet sich in den Staaten aus ganzen Menschen. Die ganze Lehre von den Vorstellungsreihen, wie sie aus der Mechanik des Geistes bekannt ist, tritt in der Sociologie und ihrem mechanischen Aufbau, tritt in den Reihen der Unterordnung und Nebenordnung wieder hervor. Mit einem Wort: „Die nämlichen Grundsätze der Mechanik des Geistes, welche die Reizbarkeit der Vorstellungsreihen erklären, werden auch das organische Leben, als eine Verkettung einfacher Wesen, und die lebendige Kraft des Staats, als einer Verbindung von einzelnen Menschen, auf ähnliche Weise begreiflich machen". S. 46.

Mit diesen „Bruchstücken", welche Herbart in der Einleitung zum zweiten Theil seiner „Psychologie als Wissenschaft" — es war 1825 — gab, eilte er in Deutschland voraus. Es war manche seiner Erklärungen sehr fremdtönend. Rechnen wir auch dahin jenen Satz über die Stellung des Einzelnen im Ganzen, über die immerhin sittliche Entsagung.

Was bedeutet das Streben des Einzelnen, welcher um des Ganzen willen als Einzelner zurücktritt, um Anderen den Vortritt zu lassen? Herbart hat eine einfache Erklärung. „Es ist nichts mehr, als das Pausiren des Musikers, welcher voraussetzt und will, dass die übrigen Stimmen fortfahren, damit das Tonstück, was ihm vorschwebt, vollständig, im rechten Tacte und Vortrage herauskomme". Aber allerdings, im Musiker wie im Staatsbürger muss dieses Streben in den „mathemathisch-psychologischen Gesetzen" begründet liegen,

nach denen, wie Herbart will, die Vorstellungen arbeiten. (Psych. II. 44.)

Die geschichtsphilosophische Stellung wird sich wesentlich an der Ansicht erkennen lassen, welche uns hinsichtlich der Bedeutung des Staats entgegentritt. Hier, am Verhältniss, in welches man den Einzelnen zur Gattung setzt, wird sich der Realismus oder Nominalismus der Anschauung immer am leichtesten zeigen. Für Herbart ist der Zweck des Staats „Zusammenordnung und Beschützung aller auf einem gegebenen Boden entstandenen und noch entstehenden Gesellschaften, so dass die Summe aller gesellschaftlichen Strebungen ein Maximum werde". Diese Strebungen aber verrathen schon den freien Willen. Auf dem sie „unmittelbar stiftenden allgemeinen Willen" ruht jede Gattung. Der allgemeine Wille aber beruht „auf dem Willen der Individuen, die sich gesellet haben". So ist der Wille das Element, aus dem der Staat erzeugt wird. II. 274. Inwieweit aber ist der Wille frei, und inwieweit ist er in Riegel und Regel zu fassen? Durch Kant's transcendentale Freiheit des Willens wird „der Causalzusammenhang aufgehoben, welcher den Gang der Menschengeschichte und die Bildung der Staaten aus psychologischen Gründen umfassen sollte. Wo jedes Individuum absolut frei ist, da muss man — Lücken und Sprünge erwarten; und da ist es ganz vergeblich, eine auch nur wahrscheinliche Regelmässigkeit der Zusammenwirkung veranstalten zu wollen". S. 351. Unendlich und absolut ist unsere Freiheit nicht. Dennoch ist sie kräftig der Sinnlichkeit gegenüber. Wir sind frei, um immer freier zu werden.

Jemehr unsere Einsicht in die Gesetzmässigkeit der Dinge zunimmt, desto mehr werden wir aber diese Freiheit und auch die Rechte des Genie's beschränken müssen. Das Genie ist ein Planet. Der Planet war ein Irrstern, ehe man ihn berechnen konnte. „Jetzt richten sich die Planeten nach dem Kalender, und das geht sehr natürlich zu, denn die Kalender haben gelernt, sich nach den Planeten zu richten". Grade ebenso wird sich einst das Genie nach der Psychologie richten.

So 1822 in einer Vorlesung über die Nothwendigkeit,

Mathematik auf die Psychologie anzuwenden. Und hier erfahren wir denn allerdings auch, dass „das Gemeine und Schlechte, was von der Freiheit, als Quelle der Möglichkeit des Bösen, noch übrig bleibt", eine After-Organisation ist. „Gleich Warzen kann sie nach Gesetzen der psychologischen Nothwendigkeit nicht blos wachsen, sondern auch abnehmen". S. 430.

Allerdings lagen bei Herbart Elemente für eine Philosophie der Geschichte im Sinn des reinen Nominalismus. Es ist nur die Frage, ob es eine solche in diesem Sinn jemals geben kann. Hier indess konnte mit Hülfe etwa der Monadologie der Versuch gemacht werden, die Geschichte aus der Arbeit der Individuen zu erklären. Wenn die Welt aus dem Zusammenfluss der Atome und realen Wesenheiten gewonnen wird, wenn das Ganze die Summe der Einzelarbeit ist, so ist damit der nöthige Vordersatz ja gegeben. Es bedurfte dann nur der Folgerung. Sie musste zeigen, dass dem entsprechend die Weltgeschichte aus dem Zusammenschluss der Individuen sich vollziehe. So erhielten wir, wie für die Naturwelt eine Atomistik, so für die Geschichtswelt eine Individualistik der Auffassung.

Doch lassen wir das. Fragen wir nur noch, wie sich Herbart den ferneren Verlauf der Geschichte denkt. Wirklich finden wir darüber Einiges im zweiten Bande der ges. Werke.

Die Weltgeschichte, sagt Herbart hier, ist eine Schule „nicht für die Gattung, sondern für jeden einzelnen Menschen". Keiner derselben wird einem angenommenen Weltplan geopfert. Die Geschichte redet überhaupt nicht von einem solchen. Sie zeigt uns wesentlich immer dieselben Menschen. Daher geschieht wenig Neues unter der Sonne. Die Neuheit der Ereignisse wird sich im Lauf der Jahrhunderte fortwährend vermindern, weil immer mehr und mehr die möglichen Arten des Zusammenstosses der Menschen untereinander sich erschöpfen müssen. „Scheint uns etwas Neues zu begegnen, so verräth dies nur, dass unsere Weltgeschichte noch jung ist. In dem Alten, Gleichförmigen, das mit einigen Verbesserungen sich während eines unabsehlichen

Laufes von Jahrtausenden stets wiederholen wird, darin liegt das Wesen der Menschheit und darin sind die Mitgaben der Gottheit zu suchen". Die Vorzeit wird immer gleichförmiger auf die Nachwelt wirken. Unter derselben Sonne, auf derselben Erde wird die Entwicklung immer gleichmässiger von Statten gehen. Man wird das nicht immer überschauen, aber der Erfolg des Ganzen wird es lehren. Die Berge der Erde sind völlig unregelmässig, der Erdball selbst ist wohlgerundet. So wird die Menschengeschichte, je älter sie wird, „nicht verfehlen, die gerade Linie immer deutlicher und reiner zu zeichnen, welche sie nach psychologischen Gesetzen unter den von der Gottheit ursprünglich geordneten Bedingungen durchlaufen muss". II. S. 44.

Das ist, was Herbart dort andeutet, wo er Fichte's Geschichtsanschauung bespricht.

„Die Psychologie bleibt immer einseitig, so lange sie den Menschen als allein stehend betrachtet". Dies Wort Herbart's kann man als Motiv für Professor Lazarus ansehen. Die Arbeiten von Lazarus schliessen sich also unmittelbar an.

Lazarus hat die im Jahre 1860 von ihm mit Steinthal zusammen begründete „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Sprachwissenschaft" mit einleitenden Gedanken eröffnet, welche für uns von Wichtigkeit sind.

Was heisst Volksgeist? fragt er. Hier beginnt ja die höchste Arbeit für die Psychologie. Sie antwortet: „Der Geist ist das gemeinschaftliche Erzeugniss der menschlichen Gesellschaft". Der Einzelne ist nur Mensch, nimmt am Geist nur Theil innerhalb der Gemeinsamkeit, deren Leben die „Hervorbringung des Geistes" ist. Die Völkerpsychologie hat die Ursachen der Entstehung besonderer Volksgeister und die Nothwendigkeit der einzelnen derselben für die Entwicklung des menschlichen Geistes überhaupt zu zeigen. Es gilt also, „das Wesen des Volksgeists und sein Thun psychologisch zu erkennen, die Gesetze zu entdecken, nach denen die innere geistige oder ideale Thätigkeit eines Volks — in Leben, Kunst und Wissenschaft — vor sich geht, sich ausbreitet und erweitet oder verengt, erhöht oder vertieft, oder verflacht,

sich verschärft und belebt, oder ermattet und abstumpft; es gilt, die Gründe, Ursachen und Veranlassungen, sowohl der Entstehung, als der Entwicklung und zuletzt des Untergangs der Eigenthümlichkeiten eines Volks zu enthüllen". S. 7.

Diese Völkerpsychologie verhält sich zur Politik wie die individuelle Psychologie zur Pädagogik. Sie ist nicht Anhang zur Physiologie. Der Geist ist nicht nur Blüthe des Körperlichen. Aber er hat seine Gesetzmässigkeit, so dass unter gleichen Bedingungen stets gleiche Erfolge wie im Naturleben hervorgehen. Und es liegt überdies in seiner Natur, Erfolge zu haben, welche einen Fortschritt einschliessen, und allemal einen Keim für Weiterbildung absetzen, der selbst wieder neue Bedingung für einen neuen Schritt ist. Die Bewegung der Vorstellungen schliesst ein „organisches System ein zur Erzeugung von geistigen Werkzeugen, welche einander helfen, heben und fortbilden". Dies Alles aber verweist die Völkerpsychologie in die Reihe der Geisteswissenschaften.

Näher bestimmt aber ist sie auch „die Physiologie des geschichtlichen Lebens der Menschheit" überhaupt. Die individuelle Psychologie ist die Biographie des Einzelnen. Hier aber ist die „Biographie der Menschheit". Diese hat nicht einen Auszug des Geschehenen, hat nicht eine Darstellung des geistigen Inhalts der Geschichte zu geben, sondern nur eine Darstellung der in ihr waltenden Bewegungsgesetze. Nicht auf die Vorzeigung der Stufenfolge der Ideen in der Geschichte kommt es nur an, sondern auf die Darstellung der Gesetzmässigkeit, wie sie in der im Grunde liegenden psychischen Technik des Denkens und der ganzen geistigen Arbeit erscheint, deren Ergebniss die erscheinenden Ideen sind. Es handelt sich „um die Gesetze, denen der Geist unterworfen ist, da er ebenso wenig, als die Natur, jemals ohne Gesetz oder gar gegen das Gesetz wirkt". S. 21. Denn denken wir uns den Gedanken noch so frei, er ist für die That immer an das vorhandene natürliche Material gebunden. Es ist Sache der Wissenschaft, die Bewegungsgesetze, welchen grade dieses Material unterworfen ist, festzustellen.

Und was ist nun, kehren wir zurück, der Volksgeist?

Denn mit ihm hat diese Hülfswissenschaft der Geschichtsphilosophie (denn so werden wir die Völkerpsychologie bezeichnen dürfen) sich doch zu beschäftigen. Die Summe der individuellen Geister kann uns den Begriff des Volksgeistes nicht herstellen. Es würde das immer nur auf eine Sammlung, statt auf eine Einheit, führen. Der Volksgeist ist grade das die Vielheit Einigende. Er ist die über den Einzelnen stehende Einheit des Volks. Diese schliesst das Thun der Einzelnen innerlich und wesentlich mit demjenigen Aller zusammen. Der Volksgeist ist „das allen Einzelnen Gemeinsame der inneren Thätigkeit". Er ist eine wahrhafte Monas aller Momente des geistigen Lebens, aber eine Monas, in welche der Einzelne nicht aufgeht, sondern welche er fortwährend neu erzeugen und dann tragen hilft. Das gilt auch vom Begriff: Volk. Das Volk, was ist es? Ist es eine Menge von Menschen, welche sich für ein Volk ansehen oder zu einem Volke rechnen? S. 35. Diese Bestimmung aber scheint sehr subjectiv. Einen Leib hat ja doch kein Volk. Was ist also das Volk? „Volk ist ein geistiges Erzeugniss der Einzelnen, welche zu ihm gehören, sie sind nicht ein Volk, sie schaffen es nur unaufhörlich". Sie schaffen es, insofern sie ihre Vereinzelung aufheben. „Der Volksgeist schafft die Vorstellung und damit auch die Sache: Volk. Er hat in dieser Vorstellung sein Selbstbewusstsein". Diese schöpferische Bewusstseins-Gleichheit, „das gleiche Bewusstsein Vieler mit der Bewusstheit von dieser Gleichheit", der Volksgeist also, entsteht ganz ursprünglich durch „die äusseren Verhältnisse der gleichen Abstammung und der Nähe der Wohnorte. Beides nämlich, obwohl an sich nur äusserlich, ist doch unmittelbar wirksam auf den Geist".

Die eigenthümliche Thätigkeit des Volksgeistes wird dann auf Vordersätzen Herbarts aufgeführt. Denn von den Richtungen des Geistes, nämlich der religiösen, politischen, ästhetischen, tritt eine nach der andern in das Volksbewusstsein herrschend hervor. Es geschieht das in derselben Ordnung, in welcher im Geist des Einzelnen eine Vorstellungsreihe die andere verdrängt. Es wird nur darauf ankommen, die Ge-

setze, nach denen die Elemente des Bewusstseins im Verhältniss zu einander sich bewegen, festzustellen.

Demzufolge geht Lazarus im dritten Band der Zeitschrift in seinen „synthetischen Gedanken zur Völkerpsychologie" noch einen Schritt weiter. Da der Volksgeist in den einzelnen Geistern besteht, so kann durch die Beobachtung der Einzelnen untersucht werden, „was es heisst, dass neue Principien entstehen". Es kann „die Circulation der Ideen, die chemische Umwandlung derselben bei dem Lauf durch den psychischen Organismus des Volksgeists, die Umwandlung, welche dieser selbst erfährt, die Endosmose der Ideen" verstanden werden. III. S. 8. Wir erhalten hier wenigstens werthvolle Antriebe, die gegenseitige Beziehung und Bewegung der Vorstellungen und die Ueberführung in neue Formen zu beobachten. Lazarus giebt hier seine Bemerkungen über die Arten des Zusammenwirkens im Gesammtgeist, über den Einklang in der Gliederung und sein Gegentheil, über die Vertiefung und Bereicherung des objectiven Geistes durch die Genialität schöpferischer Geister. Sein Zielpunkt ist, in der Völkerpsychologie eine Wissenschaft zu gewinnen, welche die Punkte entdeckt, „wo und wie im Leben des menschlichen Geistes und der einzelnen Völker neue Gesetze in die Erscheinung treten".

Das führt wieder auf die Ideen, und Lazarus giebt deshalb in diesem Bande noch eine Arbeit, es ist eine Rectoratsrede, über die Ideen in der Geschichte. Wie ist die thatsächliche Disharmonie, der Misklang zwischen der Welt der Ideen und der Welt der wirklichen Erscheinungen, zu begreifen? Was sind und wie wirken Ideen in der Geschichte überhaupt? Nach grundlegenden Bemerkungen über das Verfahren der geschichtlichen Forschung theilt er die Ideen in diejenigen der Auffassung und diejenigen der Gestaltung des Gegebenen. Die letzteren treten als Mächte in der Geschichte auf, beherrschen die Geister, und lösen sich endlich auf. Sie sind in der Gesetzmässigkeit ihres Entstehens und Vergehens nachzuweisen. So will es der Redner. Denn sie gleichen lebenskräftig wachsenden Gestalten, sie sind als Elemente in Ver-

lauf und Entfaltung der Geschichte anzusehen. Elemente sind es, von deren tragischem Kampf die Welt wiederhallt. Aber sie walten nicht ausser und ohne uns. Sie walten durch uns, soweit wir sie erfassen und verbreiten.

Die höchste endliche Idee aber ist, so sagt uns der Redner, die des Menschen selbst. Sie grade entwickelt sich in der Geschichte. So liegt in ihr die Idee der Geschichte selbst. Fasst man freilich die Geschichte als Weltgeschichte, als Entwicklung alles Geschaffenen, so würde die menschliche Geschichte nur ein Theil von ihr sein.

Dass in dieser Geschichte, dass in der Geschichte des menschlichen Geistes ein Fortschritt stattfinde, zeigt uns sehr genau „die Verdichtung des menschlichen Denkens". Bd. II. S. 54. Was heisst das?

Spricht man in einer Dorfschule von Umdrehung der Erde, so liegt in diesem kurzen Ausdruck der Niederschlag langer Gedankenarbeit, der ganzen langen Arbeit der Forschung und des endlichen Findens auf diesem Gebiet der Naturkunde. Und welch eine Reihe wissenschaftlicher Vermittlungen ist doch in diesem kurzen Wort: Umdrehung der Erde — verdichtet! Eine Arbeit der Jahrhunderte ist hier fasslich geworden. Ganze Gedankenmassen sind hier bewältigt, und in dieser Formel zur Verfügung gestellt. Es eröffnet sich so ein Blick in die Entwicklung der Sprache. Um uns die Ergebnisse der Bildung zuzuführen, wird sie immer knapper, ausdrucksvoller, immer glücklicher gestaltet. Eine Aussage, ein Satz, den die Alten weitläuftig auseinanderfalteten, er ist in unserer Sprache eng zusammengepresst. Durch ein einziges Wort bewegen wir lange Reihen von Vorstellungen.

Auch so erscheint es von Neuem, wie sehr der Mensch geschichtliches Wesen ist, wie er von der Geschichte die nöthigen Handhaben für seine Bildung, die nöthigen Mittel entlehnt. „Wir sprechen kein Wort, wir denken keine Idee, ja uns belebt kein Gefühl und keine Empfindung, ohne dass sie von unendlich mannigfaltig abgeleiteten historischen Bedingungen abhängig ist". Im Aufsatz „über das Verhältniss des Einzelnen zur Gesammtheit" giebt Lazarus in dieser Richtung treffliche Bemerkungen.

Wir gehen nun zu Lotze über. Es ist der dritte Band seines „Mikrokosmos“, der uns beschäftigen wird. Berichten wir also.

Im Gegensatz zu dem Reich der Natur ist die Geschichte das Reich der Freiheit. Sie ist also „eine Reihe der Begebenheiten, deren Ende werthvoller ist, als ihr Anfang“. Blicken wir auf diesen Anfang zurück, so ist, was man Erschaffung des Menschen nennt, „eine nothwendige Folge, die in einem bestimmten Zeitpunkt der Gestaltung der Erdrinde aus den damaligen Stellungen und Wechselwirkungen der Stoffe mit derselben einheimischen Nothwendigkeit entsprang, welche jetzt nur noch Fortdauer und Wiedererzeugung des Lebendigen an die gegenwärtige Vertheilung der Massen und ihre Wechselbeziehungen knüpft“.

Ob die Menschheit als Einheit entstand, ob wie „eine schönverzierte Initiale“ unsers Daseins diese Einheit hinter uns liegt, oder ob sie erst im Abschluss der Entwicklung eintritt, das wissenschaftlich zu entscheiden, wird Sache der Zukunft sein. Der Ueberblick über die wirkliche Geschichte bietet das Bild von entlegenen Punkten ausgehender, lange ohne eigentliche Berührungen fortlaufender, in der Gegenwart erst sich durchdringender Völkerströmungen. Suchen wir eine Einheit der Menschenwelt, so müssen wir verlangen, „dass die gefundene eine wirkliche, lebendige, ewig gegenwärtige sei; wer sie nur in dem Urpaar sucht, findet sie stets nur als eine gewesene. Denn fortgewirkt hat ja doch geschichtlich diese Einheit nirgends“. Lassen wir die Fragen nach goldenen Zeitaltern, lassen wir die Betrachtungen über die Anfänge in thierischer Rohheit, oder über jenen Vertrag auf sich beruhen, welchen die „Biedermänner der Vorzeit“ unter sich geschlossen haben sollen. Jedenfalls verhält es sich mit den Erscheinungen des geschichtlichen genau so, wie mit denen des pflanzlichen oder thierischen Lebens. Für dieses nahm man bekanntlich eine eigenthümliche Lebenskraft an. Aber man sah sich doch bald genöthigt, die Erfolge dieser Kraft als Ergebnisse zu erklären, die aus zusammenwirkenden Gründen und zwar nach eben denselben allgemeinen Gesetzen geschehen, denen die von allen Seiten her

bestimmenden natürlichen Bedingungen überhaupt unterworfen sind. Und man wird genöthigt sein, die ganze Fülle von Aussen her treibender Veranlassungen sorgfältiger aufzuzählen. Es sind diejenigen, durch welche der Mensch gezwungen ward, „die Erzeugnisse der Natur sammt dem Boden, der sie hervorbringt, durch vielfache Bearbeitung in eine Welt von Gütern umzuwandeln, deren Gewinnung, Bewahrung und Benutzung die zerstreuten Kräfte der Einzelnen zu einem zusammenhängenden Ganzen auf einander berechneter Berufsarten verband". Denn mit dem Aufbau dieser über dem greifbar Sinnlichen sich erhebenden Welt von Verhältnissen ewiger Werthe ist zugleich der Ausbau der Ideale des Schönen, Wahren und Guten gegeben. Sie treten durch eine Fülle von Gelegenheiten, die unsere sittliche Natur zur Billigung oder Verwerfung veranlasst haben, im Bewusstsein als solche erst zusammen, nachdem sie in der wirklichen Welt ihre Ausprägung erhielten. Ueberall sind es so die auf dem Wege vorgefundenen Stoffe, Anlässe und Bedingungen, von denen die Fortschritte menschlicher Entwicklung abhängig sind. Diese in immer reicherer Gliederung des geselligen und bürgerlichen Lebens aus der Wechselwirkung innerer Veranlagung und der Mannigfaltigkeit äusserer Anregung und nöthigender Umstände vor unsern Augen fortrücken zu lassen, ihre Selbstbewegung darzustellen, dies ist einer der Hauptvorzüge des in dieser Beziehung grade ungemein fein gestalteten Werks.

Auf Andeutungen der Wechselbeziehung zwischen dem psychologischen und klimatischen Factor der Geschichte ruhen dann die Betrachtungen über die Naturvölker und die Pflanzstätten alter Kulturen, zunächst im Morgenland. Diese Kulturen durchlaufen in gegeneinander abgeschlossenen Kreisen ihre Entwicklungen vereinzelt. Fast überall ist „die Freiheit des Einzelnen an der Uebermacht des Allgemeinen zu Grunde gegangen". Dann erscheinen Semiten und Indogermanen im Ringkampf. Dieser Kampf stellt sich im Streit der Römer und Punier, selbst in demjenigen des Abendlands mit den Arabern dar. Endlich nehmen die Indogermanen den Vorrang für die Leitung der Geschichte zweifellos in Besitz.

Unter ihnen schaffen die Griechen die Wissenschaft. Und nun unterscheidet sich das Denken des Abendlandes auf immer von demjenigen des Morgenlandes. Denn jetzt ist der Weg der Beobachtung, der untersuchenden Theilung und Anordnung des Gefundenen, der Weg ernster Beweisführung beschritten. Statt des Dithyrambus nebelhafter Anschauung tritt die Prosa des Denkens ein. Sie tritt für diejenigen Gebiete endlich ein, welche nun einmal ihrer Natur nach nicht besungen, sondern nüchtern erforscht und beschrieben sein wollen. Aber nach kurzer Blüthe geht Griechenland in der Sophistik des Denkens unter. Doch nicht sein Geist ist verloren. Rom leiht diesem seinen Arm, und legt ihm die Welt zu Füssen. Rom's Beitrag für die Geschichte ist die „Entwicklung des Rechts, die Achtung vor der nothwendigen Stetigkeit des politischen Lebens". So verbindet es die Völker zu staatlichen Einheiten. Dann erst tritt die Idee noch umfassenderer Einheit ein.

Denn die Hebräer von allen Völkern allein fühlten sich nicht als die zuckenden Theile des grossen göttlichen Weltleibes, „fühlten sich nicht in den Taumel eines ewigen Naturkreislaufes, sondern in den Fortschritt einer Geschichte verflochten". Wie Nüchterne unter Trunkenen, so stehen sie da, und verkünden einen Bund mit Gott. Sie heben die Gesammtheit des geistigen Lebens in das Licht der Geschichte empor. Sie lassen „die Natur mit ihrem Kreislauf still in die Stellung eines Schauplatzes der Vorbereitung zurückgleiten". Und nun befruchtete das Christenthum, wenn auch ungestalt in Art und Formen, die Völker, welche jetzt den Boden der classischen Welt einnahmen. Die Kaiser Roms waren „der selbstverständliche Abschluss einer langen socialen Geschichte gewesen". Die erneuerte Kaiserwürde war „eine der Phantasie dargebotene ideale Spitze einer noch nicht vorhandenen Gesellschaft". Diese Gesellschaft ist in der Gegenwart hinsichtlich ihrer Kultur gesicherter, als jemals eine Kulturperiode war. Aber nur eine Philosophie, welche von rasch aufsteigender Welle der Entwicklung getragen war, konnte die Geschichte an ihrem Abschluss angelangt wähnen. Wir sind über die Zukunft der Menschheit

seitdem bedenklicher geworden. „Wir haben uns besonnen, dass die Geschichte, auf welche wir, als auf eine für die Beurtheilung hinlänglich bekannte, zurückblicken, von sehr geringer Ausdehnung ist, sie umfasst die klassischen Völker, das Mittelalter Europa's und die jüngste Vergangenheit".

Es fragt sich nun, ob etwa in diesem kurzen Entwicklungsbruchstück einen Fortschritt nachzuweisen gelingen kann. Vielleicht in der Geschichte des Wissens?

Sehen wir mit Lotze, ob es der Fall sei.

Die ursprünglichste unter den verschiedenen Stellungen, welche das Bewusstsein der Menschheit der Wirklichkeit gegenüber einnahm, finden wir in der Mythologie. Hier dichtet das Bewusstsein die Erscheinungen um, und findet sich harmlos überall als lebendiges in den Dingen wieder. Dieses jugendliche Dichten der Phantasie verlangt, dass die eigene ahnungsvolle Stimmung von den umgebenden Dingen ausgesprochen werde. Es stirbt nicht aus, wenn auch ein neues Zeitalter folgt. Dies Alter ist dasjenige um sich blickender Beobachtung. Im Leben des Einzelnen folgt auf die Stimmung der Jugend die Erfahrung des Lebens. Die Menschheit wird ebenso der Märchen müde, und dürstet nach Wissen. Dieses freilich wird ein lückenhaftes bleiben, es wird die höchsten Principien nicht erreichen, ohne dadurch des Reizes beraubt zu werden. — In der allmähligen Ausbildung der griechischen Wissenschaft allerdings lässt dieser Entwicklungsgang des Bewusstseins sich nachweisen. Ein Fortschritt innerhalb der Geschichte überhaupt aber ist kaum zu bemerken. S. 29.

Uebergehen wir die Auseinandersetzung des Verfassers mit dem Idealismus, wozu die Geschichte des Denkens führen musste. Beachten wir aber, dass er jenen Fortschritt innerhalb der Geschichte der Menschheit auch hinsichtlich des Lebensgenusses und der Arbeit zu finden bemüht sein musste. Wie sieht es mit diesem Fortschritt aus?

Er erscheint hier in einem immer lebhafteren Bewusstsein von der Unwürdigkeit der Sclaverei und der Hörigkeit des Mittelalters. Hier kommt das Wesen jener Innungen in Betracht, in welchen der Einzelne mit Freiheit seinen Platz einnahm. Die Arbeit der Neuzeit strebt, die Erde zu einem

wirthschaftlichen Ganzen zu gestalten. Dabei treten eigenthümliche Gefahren auf. Der Gesichtskreis des Arbeiters wird durch die mechanischen Leistungen, wie die Arbeitstheilung sie verlangt, bedenklich verengt. Statt froher Arbeit stellt sich das Geschäft ein. Es ist „jenes wunderbare Geschöpf der Gesellschaft, das mit seinem vielverzweigten Zusammenhange seiner von unserer Willkür unabhängigen Naturgesetzlichkeit gewissermassen sein eigenes Leben führt, und den Einzelnen zu seinem keuchenden Diener macht". Jeder Fortschritt der Gewerbthätigkeit brachte so mit der Zunahme an Kraft, die er gewährte, auch eine entsprechende Zunahme des Druckes mit sich. So ist es sehr fraglich, ob nicht auf diesem Gebiet über der Erhaltung des Lebens die Zwecke desselben aus den Augen verloren wurden.

Im Fortschritt des Schönen und der Kunst aber könnte ein innerlicher Ersatz liegen. Werden wir hier einen wirklich deutlich hervortretenden Fortschritt zu verzeichnen haben? Hören wir die Antwort.

Lotze überblickt die Reihe der Versuche der Menschheit, Allem das Gepräge des Schönen zu geben, von dem sie selbst ergriffen war. Für die Morgenländer lag das Schöne vor Allem im Grossen. Im Masslosen schaffen sie sich „gleichsam Raum und freie Luft, um darin, befreit vom Drucke, der jede endliche Wirklichkeit trifft, im Gefühle ihrer Unvergänglichkeit aufzuathmen". Der Israelit fand das Schöne im Erhabenen. In mannigfaltigster Form vergöttern die Griechen die Schönheit. Im künstlerischen Schaffen bildet die Phantasie Alles nach, ohne die Tiefe des Gemüths aufzuschliessen. Strengflüssiger, auch in der Sprache, erscheint der Römer. Er zeigt mehr Selbstgefühl der eigenen Persönlichkeit. Für den heitern Glanz des Lebens ist er schwerer zugänglich. In geringerer Gestaltungskraft der Natur gegenübertretend, kann er im Entsagen die würdigere Haltung bewahren. In der Rede strebt er nach Correctheit, in der Darstellung nach Eleganz. Da tritt das Christenthum ein. Das Christenthum zerstört die heitere Selbstgenügsamkeit der irdischen Welt. Deshalb gelangt das Mittelalter, selbst nicht in den bildenden Künsten, zu freier Wiedergabe der Schön-

heit. Ueberall bleibt die Form hinter dem Inhalt zurück. Die Sehnsucht nach dem Unendlichen, das Ungenüge an der Erscheinung, sie können die flüchtige Form nicht schätzen. Es ist höchst lesenswerth, was alsdann über die Lage der Kunst in unserer Zeit, über die Aeusserlichkeit ihrer Berührung mit den anderen das Leben beherrschenden Mächten hier gesagt wird. S. 319 ff. Das vorwiegende Gepräge der neueren Kunst liegt im Geistreichen, so hören wir. Es fehlt das allgemein gültige, das beherrschende Ideal. Im Ganzen also wird von Fortschritt auch hier kaum die Rede sein können.

Der Verfasser fragt deshalb, ob er etwa im religiösen Leben zu finden sei.

Vom Morgenlande aus führt er uns durch die Formen der Religionen hindurch. Kaum irgendwo dürfte auf engerem Raum treffender das Wesen der abendländischen Bildung dem Orient gegenüber gezeichnet sein. So wird die Frage vorbereitet, ob diese Bildung in ihrer Loslösung vom religiösen Gedanken, ob diese losgelassenen Kräfte an sich uns eine Zukunft versprechen? Die Vervollkommnung des menschlichen Geschlechts, sagt der Verfasser, wird nicht Sache der Religion allein sein. Religion und Humanität werden zusammenwirken müssen, um diejenigen Ziele für die Menschheit zu erreichen, welche von ihr überhaupt erreicht werden können. — Wir erhalten in diesem Sinne einen grossen Reichthum klarer Zeichnungen, alle aus einer Denkweise entworfen, welche mit dem Princip der Religionsfreiheit durchaus Ernst machen will. Ueber die Frage, ob im religiösen Leben ein Forschritt zu bemerken sei, erhalten wir keine Antwort.

Endlich ist es das öffentliche Leben und die Gesellschaft, welche bezüglich ihrer Entwicklung der Betrachtung unterzogen werden. Ist in der Gestaltung der Gesellschaft, in derjenigen der Staaten etwa ein Fortschritt bemerkbar? Hören wir den Verfasser.

Die Familie, das Nomadenthum, die asiatischen Despotien, die abendländischen Gesellschafts-Formen, sie alle werden erörtert und gewogen. Der Begriff der „Gesellschaft" wird dargelegt. Diese Gesellschaft ist früher als die Staaten.

Sie ist die starke Wurzel aller der immer zu erneuernden staatlichen Bildungen, und sie wird vielleicht später, als alle noch da sein. Denn es muss als möglich erscheinen, „dass doch endlich an die Stelle der vielfachen Staaten, welche noch die gegenwärtige Welt theilen, eine allgemeine Gesellschaft treten könne", ohne Einbusse des Reichthums des heimischen Volksthums. S. 442. Ob und wann dies aber geschieht? „Das allgemeine Gewissen der Menschheit mag langsam an Einsicht in unsere Verpflichtungen und unsere Bestimmung zunehmen; aber die lebendigen Geschlechter, die diese Bestimmung erfüllen sollen, wachsen jedes von Frischem mit allen Unvollkommenheiten und den gewöhnlichen Untugenden der Gattung empor, und selten zeigen sie sich, zur Macht gekommen, der wirklichen Herstellung des Besseren gewachsen".

Blicken wir von hier aus zurück. Gleich im Anfang der Untersuchung war eine „Stetigkeit des Besserwerdens" hinsichtlich des Wissens für das Ganze des Geschichtslaufs bezweifelt. Jetzt im Ausgang bestätigen sich diese Befürchtungen vielfach. Lotze lässt die Frage unbeantwortet, ob in all den eben erwähnten Beziehungen, die er in dem mit „Fortschritt" überschriebenen Abschnitt behandelt, ein Fortschritt zum Bessern wirklich zu sehen sei? Er lehrt uns verzichten. Dies überhaupt ist eins der Verdienste seiner Arbeiten. Nehmen wir die geringen Ansätze bei Herbart aus, so ist hier die erste grosse Abkühlung gegeben, welche in Deutschland den glühenden Hoffnungen idealistischer Geschichtsauffassung so höchst nothwendig war. Sie musste von einem Denken ausgehen, welches durch fachwissenschaftliche Einzelforschung hinreichend geübt und vorbereitet war.

Auf mehr als einem Punkt schlägt also Lotze den alten Optimismus.

Mit Kant hält er neben dem Fortschritte innerhalb der „Welt der Wahrheit und Ideen" die Unveränderlichkeit der menschlichen Natur fest. „Der Zustand des Lebens wird immer in weitem Abstande hinter den Idealen zurückbleiben". S. 181. So theilt er auch wenig die anmuthigen Träume über eine Zukunft, wie der Socialismus fast allge-

mein sie liebt. „Suchen wir die nützlichen Ergebnisse des Fortschritts im Ganzen des Lebens auf, so kann es uns zweifelhaft erscheinen, ob nicht jene grössere Herrschaft über die Natur, deren wir uns rühmen, für uns zu einer grösseren Abhängigkeit von ihr, die wir beständig besiegen, ausschlägt. Denn jedes neue Gut, welches wir erzeugen, wird uns sofort zum Bedürfniss, und verwickelt uns in eine endlose Kette neuer Anstrengungen zu seiner Beschaffung und Darstellung im Grossen, zu seiner Erwerbung im Einzelnen". S. 247. Für Zukunftsschwärmer sind der ernüchternden Einwendungen nicht wenige hier zur Hand.

Aber noch sicherer ist der Idealismus in seinen Geschichts-Gestaltungen, in seiner bedenklichen Verwendung des Begriffs des Organismus für das Gesammtleben eines Volkes, in allen seinen Willkürlichkeiten gezeichnet und zur Seite geschoben. „Nur die einzelnen lebendigen Geister sind die wirksamen Punkte im Lauf der Geschichte". So wird das Personleben in seiner Bedeutung uns gerettet. Damit ist denn auch die Sage vom Absterben der Volksgeister gerichtet, für welche der geistvolle Lasaulx so lebhaft empfindet. „Das Altern der Nationen ist offenbar nicht eine im Begriff des Volks vorherbestimmte Nothwendigkeit der Entwicklung, sondern, wo es stattfindet, ein Ergebniss besonderer Lebensbedingungen, die nur zum Theil in der Eigenthümlichkeit der erreichten Bildung, zum andern in äusseren Umständen liegen". Zu diesen gehört die natürliche Unterlage der Wohnstatt nur in sehr beschränkter Weise. Dies wird gegen Herder und die zahlreichen Nachfolger scharf geltend gemacht. S. 108. Dass die Menschheit als Ganzes niemals in gleichzeitiger Fortschrittsbewegung sich befinde, wird gegen Hegel ausgeführt. Die Befangenheit wird gerügt, in welcher Hegel alles Wirkliche zu rechtfertigen bemüht ist, so dass er ein Misslingen auf der Bahn geschichtlichen Fortschritts gar nicht eingestehen darf, ohne von sich selbst abzufallen. Die Herrschaft der Statistik wird vorsichtig in die von Natur ihr gezogenen bestimmten Schranken gewiesen. Nachdrücklich wird gewarnt, „die Verwirklichung statistischer Verhältnisse für den Zweck und die belebende Idee der Geschichte zu halten".

Die unbesonnene Behandlung und Berechnung der Wiederkehr geistiger und sittlicher Lebensäusserungen, wie sie bei Buckle vorkommt, wird mit Ernst zurückgeschoben.

Lotze ist bereit, die Geschichte der Menschheit unter dem Gesichtspunkt göttlicher Leitung aufzufassen. Die Einwirkungen des Göttlichen werden aber immer innerlichster Art sein. Zwischen den Anregungen, welche der Seele von Aussen zukommen, und den Rückwirkungen liegt als „ein Gebiet eigenthümlicher Art die innere Verarbeitung der gewonnenen Eindrücke". Dieses Gebiet mag der Einwirkung des Göttlichen offen stehen. „Wie eigenthümlich man die Geschichte der Menschheit sich nach höheren Gesichtspunkten göttlicher Weisheit geleitet denken mag, welche den Entwicklungsweisen der Natur überlegen sind, wir werden immer befriedigt sein können, wenn diese Leitung durch eine Wechselwirkung Gottes mit dem geistigen Innern der Menschheit geschieht". S. 14. Diese Leitung aber erstreckt sich über die ganze Menschheit. Dazu gehören auch die abgeschiedenen Geister. Die Nothwendigkeit dieser Zusammenfassung ist immer gefühlt worden, wo man von Aufbewahrung und Wiederbringung aller Dinge redete. Ganz in Lessings Sinn verlangt Lotze, dass das Endergebniss einer Erziehung der Menschheit auch Gemeingut Aller werden müsse, aller Derjenigen, die auf verschiedenen Punkten der Laufbahn zurückgeblieben sind.

Aber aus diesem Verflochtensein der irdischen Geschichte in einen grösseren Zusammenhang grade ergiebt sich nun die Unmöglichkeit eines wirklichen Begreifens dieser Erd-Geschichte. Denn sie ist nichts für sich. Sie ist kein Ganzes, welches aus sich verstanden werden könnte. „Die Gliederung, durch welche dies irdische Leben mit jenem umfassenderen Weltlauf verknüpft ist, steht unserer wissenschaftlichen Einsicht so fern, dass wir nicht hoffen können, den wesentlichen Begriff des Sinnes der Geschichte vorher zu entdecken, um durch ihn nachher die Einzelheiten ihres Verlaufs zu deuten". S. 52.

Eine Philosophie der Geschichte also, ein wissenschaftlicher Aufbau der Geschichte von Oben oder von Unten her

vollzogen, ist unmöglich. Das ist das einfache Ergebniss der Ausführungen Lotze's.

Ist zu diesem Ergebniss zu führen sein deutlicher Wille, so haben Vorwürfe, wie der von J. B. Meyer, welcher den sichern Masstab „für die Werthschätzung der Bildungsstufen" vermisst, allerdings nicht sehr viel Gewicht. Der Fortschritt im Ganzen, durch welchen die einzelne Stufe in ihrer Bedeutung erst zu verstehen sein dürfte, konnte und sollte grade nicht, oder doch nur ausnahmsweise, gezeigt werden. Es fehlt hierfür allerdings, und somit auch für die Werthschätzung einzelner Bildungsstufen, der Masstab. Denn dieser Masstab müsste entweder von Aussen und Oben her an die Geschichte herangeführt, oder er müsste den Dingen, der Geschichte, selbst entnommen werden. Ihn von Aussen heran zu führen aber ist unwissenschaftlich, so lange der Beweis der Nothwendigkeit des so zu Hülfe genommenen Masstabes fehlt. Ihn aus den Dingen selbst zu gewinnen, ist gleichfalls unmöglich. Ist er auf ehrlich wissenschaftliche Weise also nicht zu haben, nun so muss man ehrlich auf ihn verzichten. Dann hat man natürlich keinen geschichtsphilosophischen Aufbau, aber man ist wissenschaftlich folgerichtig gewesen.

Rougemont sagt: „Lotze nous donne une continuelle leçon d'humilité". Allerdings, dies ist sein Verdienst. Weder in den reichen Bildern, in denen Lotze die Gesammtbewegung der Geschichte malt, noch in den Studien über die Entwicklung ihres intellektuellen, industriellen, ästhetischen, religiösen und socialen Lebens im Einzelnen zeigt er den Fortschritt zum Bessern. Damit verzichtet er mit einem Worte auf das Verständniss der Geschichte überhaupt. Denn diese soll sein, so erklärt er selbst, „eine Reihe von Begebenheiten, deren Ende werthvoller ist, als ihr Anfang". Bei keiner jener einzelnen Reihen, welche Seiten der Gesammtbewegung sind, hat er indess eine solche Steigerung der Werthe im Fortschritt der Entwicklung darzuthun vermocht. Wir werden, Flint darin völlig beistimmend, dieser Verzichtleistung unsere Achtung zollen müssen ([17]). Sie thut unserer natür-

lichen Eigenliebe nicht wohl, aber sie ist Ergebniss ernster wissenschaftlicher Erwägung.

Hier nun ist die Stelle, zwei andere Professoren der Philosophie einzuführen. Beide haben eine freie Stellung neben und ausserhalb der pantheistischen Denkweise, welche lange wie ein breiter Strom Deutschland durchzog. Beide haben nicht für unsere Wissenschaft gradezu geschrieben, aber beide haben mit Sorgfalt und Liebe, vom Standpunkt des Theismus aus, und getragen durch die Anschauungen der historischen Schule, auf den Gang der Geschichte geblickt.

Der erste von Beiden, den wir im Auge haben, ist Heinrich Ritter. In demselben Jahr, in welchem Lotze seinen Mikrokosmos schloss, schloss auch er zu Göttingen ein Werk ab, welches weniger bekannt scheint, als seine vielbändige Geschichte der Philosophie, welches aber, nicht blos für unsere Wissenschaft, bekannter zu sein verdient. Es ist die „Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften".

Es sind vortreffliche Betrachtungen über die Anwendung der Philosophie auf die Geschichte, welche Ritter im zweiten Bande giebt. Wo liegt, fragt er, der Fehler der hergebrachten Anordnung der Geschichte von Oben her? „Sie betrachtet die Menschheit oder die Vernunft in ihr, ihren Geist, wie man sich ausdrückt, schlechthin als eins; die besondern Personen, auch die Völker, gelten ihr nur als Träger der menschlichen Bildung, und haben ihre Bedeutung nur dadurch, dass sie irgend eine Stufe in der Entwicklung des Geistes der Menschheit zu Tage fördern. In dieser Betrachtungsweise liegt es unbedingt, dass keine Person, kein Volk ein Recht hat, etwas für sich zu bedeuten; sie sind insgesammt nur Knechte des Ganzen und nur was von ihnen dem Höhepunkte der allgemeinen Bildung der neuangebrochenen Periode einverleibt ist, hat seine Bedeutung für die Geschichte". S. 151. Deshalb soll die Philosophie der Geschichte „nicht darauf ausgehen, die Perioden, in welchen der unaufhaltsame Lauf der Vernunft sich vollziehen müsse, aus dem letzten Zwecke der Vernunft abzuleiten; aber es steht ihr zu, die Zwecke in der Geschichte aufzusuchen, soweit sie unseren Blicken sich eröffnet haben".

Was würden wir nun, solcher Art der Forschung gemäss, in der Geschichte finden?

„Die Fortbildung des Lebens in der Menschheit vollzieht sich so, dass in dem früheren Abschnitte die Gemeinschaft vorherrschend in einem kleineren Kreise betrieben wird, bis dieser zu der Reife der Entwicklung gekommen ist, welche ihn befähigt, an die Verständigung mit grösseren Kreisen zu denken; dann tritt ein neuer, ein späterer Abschnitt ein, welcher einen grösseren Kreis der Gemeinschaft aufsucht, und in ihm die Verständigung zur Reife zu bringen strebt. Was wir von der Geschichte aus Erfahrung wissen, bestätigt diese Ansicht. Aus dem Familienleben bildet sich das Volksleben, die Völker treten allmählich in eine Verbindung untereinander und lernen sich leichter mit einander verständigen, ihre gemeinsamen Interessen begreifen; Völkergemeinschaften bereiten auf eine allgemeine Verständigung unter allen Menschen vor.

„Diese Ansicht würde sich dazu benutzen lassen, auch für die Geschichte der Menschheit eine Dreitheilung der Perioden geltend zu machen: Familienleben, Völkerleben, Leben der ganzen Menschheit. Wir würden aber nicht ohne Bedenken ihrer Anwendung auf die Eintheilung der Geschichte in ihren Einzelheiten folgen können, wenn wir auch im Allgemeinen ihren Gesichtspunkt theilen. Zuerst müssen wir noch einmal an die Dunkelheit des Anfanges und des Endes der Geschichte erinnern. Das Familienleben, ehe es in das Volksleben eingerückt ist, liegt als Glied der Geschichte ausserhalb der Ueberlieferungen; man pflegt es daher nur der Vorgeschichte, der Sage, zuzuzählen. Das Leben der Menschheit gehört den Wünschen für die Zukunft; nur sparsame und schwache Zeichen seines Anbruchs haben wir in Hoffnungen und Verheissungen; die Geschichte mag auf diesen endlichen Zweck hindeuten; in ihrer Wirklichkeit finden wir diese Periode nicht. So bleibt für die wirkliche Geschichte, welche wir in ihrem Zusammenhang verfolgen können, nur das Volksleben übrig. Die Perioden derselben müssen uns Stufen in seiner Entwicklung bezeichnen; sie werden nur Hindeutungen auf seine Anfänge im Familienleben und auf seinen end-

lichen Zweck im Leben der Menschheit enthalten können. Daher sehen wir uns für Eintheilung der Geschichte auf die Gliederung der Völker hingewiesen. Wir werden annehmen müssen, dass sie ihre natürlichen Gründe hat; dies stimmt überein mit dem allgemeinen Grundsatze für die Beurtheilung der Perioden, dass sie nicht in den Zwecken der Vernunft, sondern in den natürlichen Hemmungen, unter welchen sie betrieben werden müssen, gegründet sind. Hieran schliesst sich nun aber unser Hauptbedenken an. Denn sehen wir die Glieder der Eintheilung an, so werden wir finden, dass sie nicht blos Werke der Natur, sondern auch der Vernunft sind. Die rechten Bande der Familie, des Volkes knüpft nicht die Natur, sondern die Sitte: die Einheit der Menschheit in der Geschichte beruht nicht auf dem physischen Gesetze der Art, sondern auf dem ethischen Werke der Verständigung über die Gemeingüter der Menschen.

„Wir werden uns nicht verhehlen können, dass wenn wir der soeben entwickelten Ansicht über die Perioden der Geschichte folgen, ein ethischer Gesichtspunkt uns leitet. Ein solcher aber führt nicht zur Aufdeckung der Gründe, welche periodische Verzögerungen, Haltepunkte oder Wendepunkte für die Entwicklung der Vernunft eintreten lassen.

„Jene Ansicht macht nur die Forderung der Vernunft geltend, dass die Gemeinschaft des Bewusstseins von dem Individuum als dem kleinsten Mittelpunkte aus sich ausdehnen soll über den grössten Kreis, welcher auf der Erde zu erreichen ist; darüber aber giebt sie keine Auskunft, warum dies unter den Hemmungen der Natur und allmählich und in bestimmten Absätzen geschieht, und doch würde es eben darauf ankommen, wenn wir die Perioden der Geschichte uns begründen wollten. In dem Laufe der Geschichte, welchen wir übersehen, treten die Naturbedingungen in der fortschreitenden Entwicklung der Vernunft vorzugsweise in der Verschiedenheit der Völker hervor, sie hat eine sehr unregelmässige Gestalt, und wir können dies nicht anders erwarten, da wir in der Völkerbildung physische und ethische Gründe sich verwickeln sehen; diesen Gründen aber durch allgemeine Grundsätze der Vernunft beizukommen, sehen wir

kein Mittel ab. In diesem Gebiete reicht die Physik nicht weit, und die Ethik kann es nicht allein bestreiten. Wenn wir nur auf den ethischen Gehalt in der Bewegung der Geschichte sehen dürften, so würden ihre Perioden ganz ihre Bedeutung verlieren; denn von dieser Seite haben wir nur ein beständiges Fortrücken anzunehmen, und jeder Haltpunkt, welchen wir in der Geschichte machten, würde willkürlich sein. Weil der ethische Gehalt in der Geschichte vorherrscht, scheiden sich die Perioden in ihr auch wirklich nicht so bestimmt, wie in andern Gebieten des Lebens, über welche die Natur eine grössere Macht hat; die chronologischen Abschnitte lassen sich am wenigsten in den Gebieten der Geschichte festhalten, welche am reinsten die Zwecke der Vernunft, die Werke der Kultur, im Auge haben; Menschen, ja Völker, welche verschiedenen Kulturstufen angehören, leben neben einander in derselben Zeit, und bringen Werke hervor, welche unsere Beachtung erzwingen. Aber die Kraft der Vernunft beruht auf natürlichen Anlagen und entwickelt sich an den Reizen und Hemmungen der Natur; wir können daher auch den sittlichen Gehalt der Geschichte nur in seinen Verwicklungen mit der Natur erkennen, dies giebt der richtigen Periodisirung der Geschichte ihren Werth. Es handelt sich in ihr weniger um den Gehalt des sittlichen Lebens, als um die negativen Bedingungen, unter welchen er sich Bahn brechen muss, und um die Mittel, die Organe, durch welche die Vernunft ihre Concentration betreiben soll. Das wichtigste dieser Mittel ist die Ueberlieferung, von Generation zu Generation und die Autorität des Alten, welche aus ihr erwächst, eine Gewohnheit, welche wie eine zweite Natur wirkt, aber auch der Reformen bedarf, wenn sie den Fortschritten der Vernunft dienen soll.

„In diesen Reformen, im Kampf zwischen Altem und Neuem ergeben sich die Perioden der Geschichte. Sie mehr und mehr zu begreifen, ist Aufgabe der Wissenschaft, aber ihre Lösung liegt weit über das gegenwärtige Leben hinaus". II. S. 559.

Was mit Hülfe der Philosophie, aber allerdings auch nur mit dieser Hülfe, aus der Geschichte zu machen sei,

zeigt Ritter in jenem in seinen letzten Jahren, es war 1867, an Leopold von Ranke gerichteten schönen Briefe. Zunächst vertheidigt er hier die Verwendung der Philosophie.

„Die Thatsachen der Erfahrung, sagt er, welche wir durch eigene Beobachtung und durch kritisch geprüfte Ueberlieferung sammeln können, sind voller Lücken. Aus solchen lückenhaften Stoffen würden wir kein nur einigermassen haltbares Gebäude aufführen können. Dies gilt von jedem Gebiete der Erfahrung, am meisten von der Geschichte des moralischen Reiches. Sinnliche Vorgänge sehen wir, ihr Zusammenhang in den inneren Motiven bleibt der Beobachtung und der Ueberlieferung verborgen. Wer nicht zwischen den Zeilen zu lesen versteht, kann den Sinn der Urkunden nicht entziffern. Nur Trümmer des wirklich geschehenen sind zu unserer Kenntniss gekommen, sowie auch nur Bruchstücke der Natur von uns erkundet werden können. Wenn wir also ein wissenschaftlich zusammenhängendes Gebäude aus diesen Trümmern oder Bruchstücken errichten wollen, so werden wir allerdings einer Construction desselben bedürfen, doch nicht einer Construction von oben herab, aus allgemeinen Grundsätzen, sondern aus den gegebenen Thatsachen, die uns nur in unzusammenhängenden Notizen zur Kunde gekommen sind, und deren Zusammenhang wir in unseren Gedanken wiederherzustellen haben, so gut es gehen will". S. 47. Also eine „Reconstruction", nicht eine Construction, will Ritter. Und was zeigt uns diese Reconstruction? Eine „Uebersicht über das Ganze der vernünftigen Bestrebungen, in welche sich unsere Civilisation theilt, um durch ihre Gesammtwirkung die Bestimmung des Menschen zu erreichen". S. 50.

Wir dürfen nun auf den Zweiten der Erwähnten übergehen. Er betont, noch mehr als Ritter, die Innenseite des Menschen. In dem hier liegenden Geheimniss liegt ihm das Räthsel der Geschichte. Das ist nichts Neues. Neu ist, und erinnert vielfach an Baader, die einzigartige kosmische Stellung, welche dem Menschen hier beigelegt ist.

Gleichfalls im Jahre 1867 erschien zu Leipzig jenes Buch, welches wir hier vorzüglich im Auge haben. Es ist „die Seelenfortdauer und die Weltstellung des Menschen. Eine

anthropologische Untersuchung und ein Beitrag zur Religionsphilosophie, wie zu einer Philosophie der Geschichte".

Der Verfasser ist Hermann Fichte, damals Professor in Tübingen.

Schon in seiner „Anthropologie" hatte Fichte die grossartige kosmische Stellung des Menschen betont. Der Mensch, wie wir ihn auf Erden finden, ist Glied eines vorbestehenden Geisterreiches. Dieses erscheint nur auf Zeit in der Erdgeschichte, oder in dem Theil der Weltgeschichte, der auf Erden grade sichtbar wird. In dieser Erdgeschichte soll die Würde des Menschen, es soll die Humanität zur Darstellung gelangen. Hier schon legt also Fichte allen Ton auf das Personleben. „Die Humanität hat mit nichten zunächst und unmittelbar das Ganze vor Augen, sondern nur das Einzelne; sie will, dass jeder Genius nach seiner Eigenthümlichkeit zur Vollexistenz gelange".

In der vorliegenden Schrift nun führt Fichte zunächst wieder durch die anthropologischen Fragen hindurch. Es gilt ihm überhaupt, nachzuweisen, dass der in diesem Leben niemals erschlossene innere Reichthum des Menschen über diese Welt hinausweise. Es gilt, zu zeigen, dass im Seelenleben Kräfte schlafen, welche der Erdwelt gegenüber bedeutungslos erscheinen. Sie liegen eingehüllt und scheinbar nutzlos. Aber sie stellen Andeutungen und Weissagungen auf eine höhere Lebensform dar. Und sie werden sich entfalten, und nun erst ihre Bedeutung offenbaren, wenn jene höhere Lebensform für den Menschen eintritt.

Allerdings, diese Erdgeschichte genügt deshalb dem Wesen des Menschen nicht. Dieses ist übergreifend. Die Bedingungen des Daseins auf Erden, die dadurch bestimmte und gebundene Geschichtsentwicklung, sie sind nicht im Stande, den Menschen „erschöpfend zu entwickeln, und damit ihm sein Recht zu thun". Das heisst: Die sichtbare uns zugängliche Geschichte des Menschen ist überhaupt „von nur epitellurischer Bedeutung", nicht von allgemeiner. Sie ist nur ein Stück der Geschichte.

Dann aber hat sie als Geschichte der Menschheit keinen völlig befriedigenden, innerhalb der Erdwelt sein Ziel erreichen-

den Verlauf. Liegt das eigentliche Ziel über diese Welt hinaus, nun, so fällt es nicht in sie hinein, so dürfen wir nicht verlangen, die Weltgeschichte als ein planvolles, seinen Zweck vor unsern Augen erreichendes, Ganzes zu erkennen.

Aber wenn man auch diese Erdgeschichte als geringen Ausschnitt einer allgemeineren ansehen, und als solchen behandeln muss, immer wird man einen grossartigen Anblick behalten. Man wird in ihr Gottes Walten finden. Man wird auch ihre Bedeutung und ihr Ziel erkennen. „Es ist der endliche volle Sieg der (echten) Liebe über den selbstischen Trieb, wie über die untergeordneten oder falschen Lebensziele", ein Sieg, für welchen auch diese Erdgeschichte beiträgt, obwohl wir vielleicht nicht viel davon gewahren.

Wodurch aber wird dieser Sieg ermöglicht? Wodurch wirkt die göttliche Vorsehung überhaupt innerhalb der Geschichte?

Auf das Entschiedenste muss — sagt Fichte — die Ansicht bekämpft werden, dass der Mensch als Einzelner von aussen her durch Lebenslage und Erziehung entstehe. Nein, das Individuelle, die Summe seiner genialen Anlagen, es ist ein ursprüngliches. Durch die Macht der Einzelnen, die sich innerlich der Vorsehung zum Werkzeug hingeben, wird die Geschichte gewirkt. Durch Einzelgeister wird sie, und der Einzelgeister wegen ist sie da. S. 380. „Jeder wahrhafte Kulturfortschritt in der Menschengeschichte zeigt sich niemals als das Product eines blos logischen Processes, der mit berechenbarer Nothwendigkeit aus den Prämissen der Vergangenheit sich ergeben müsste; er bietet ein schlechthin Neues, Unerwartetes, womit dem menschlichen Geiste auf unmittelbare und überraschende Weise eine noch nicht dagewesene Offenbarung, eine absolute Erweiterung seines bisherigen Horizontes zu Theil wird. Dieser geistige Durchbruch eines Neuen lässt sich durchaus nicht mehr erklären aus den blos immanenten Gesetzen der psychologischen Entwicklung; er fordert die weitere Annahme, dass eine „transcendente" mehr als menschliche Geistesmacht den menschlichen Geist ergreift, über die sinnlich endliche Schranke

seines Bewusstseins ihn erhebt, und so zum Organe (Offenbarer und Wirker) einer übersinnlichen Weltordnung macht, mitten im sinnlich empirischen Ablauf seiner Geschichte, welche an sich selbst, und ohne den Einfluss jener höheren Offenbarungen, doch nur den Anblick eines Kreislaufes bieten würde, wie die sich selbst überlassenen, von der geschichtlichen Kulturentwickelung unberührten Naturvölker ihn deutlich genug erkennen lassen". S. 11. So ist die Einzelpersönlichkeit nicht nur Figur, sie ist wirkliche Trägerin der Geschichte. Und diese Einzelpersönlichkeit wird nicht nur durch „die still und allgegenwärtig wirkende Macht der ethischen Ideen in der Geschichte" innerlich bewegt. Diese Macht ist nur das Erzeugniss einer grösseren Macht. Die geschichtbildende „Begeisterung" entstammt schliesslich nicht einem Zeitgeist, nicht geistigen Einflüssen und fortzündenden Erregungen. Sie entstammt schliesslich einer göttlichen Vorsehung. S. 393. Und dies ist die Vorsehung Gottes, welcher die Vervollkommnung der Geister zu seinem Rathschluss gemacht hat.

Worin liegt also nun der Werth der auf Erden sich ententfaltenden Geschichte der Menschheit?

Der Erfolg der Geschichte liegt nicht im äusserlichen Verlauf der Begebenheiten. Er liegt „in dem inneren selbständigen Werthe jeder historischen Erscheinung für sich selbst, in der ethischen Kraft, welche am geschichtlichen Inhalt seiner Zeit jeder Einzelgeist sich errungen hat". Diese Geschichte betrachten wir als einen Anfangszustand, als ersten Ansatz zu einer Reihe weiterer, nur nicht auf Erden erscheinender, Entwickelungen. Und nun hat sie den Vorzug für die Betrachtung und Erklärung gewonnen, dass jede ihrer Zeiten und Kulturformen „selbständigen nicht erst durch Anderes, Späteres entlehnten ethischen Werth" hat. Dieser Werth kann in den verschiedenen Zeiten ein höherer oder ein niederer sein. In jeder Zeit aber liegt die Kraft, das Sittliche im Menschen zu wecken, und ihn „damit an den Anfangspunkt einer ewig fortschreitenden ethischen Entwickelung" zu stellen. Hiermit aber schwinden auf einmal alle Unvollkommenheiten der menschlichen Zustände, welche sonst verwirrten. Sie

sind nun zu ertragen. Denn dieses Leben auf Erden ist nicht das ganze Leben. Und was die Erde, was die Gegenwart dem Einzelnen versagte, kann die Zukunft ihm bringen.

Die Geschichte kann das sittliche Ziel auf Erden nicht erreichen. Sie ist nur Vorbereitung für eine höhere Geschichte, sie ist nur „Anfang der Kulturentwickelung". Ihr Zweck und Werth besteht „in der Summe der Vollkommenheit, welche von den Einzelnen erreicht wird". Alle Gemeinschaften sind nur Mittel für jene Einzelnen. Und diese haben denselben Werth in den unscheinbarsten, wie in den glänzendsten Lebensstellungen und Berufsarten. Dass sie im Kampf mit dem Leben zum Bewusstsein ihrer Persönlichkeit sich entwickeln, dass sie die Selbstsucht in sich überwinden lassen, darauf nur kommt Alles an. Geschieht dieses nicht, so bleiben sie „ungeschichtliche Menschen". Denn die Geschichte kann nur als „ethische Erziehung der Menschheit" gedacht werden.

Soweit mussten wir Fichte reden lassen.

Wir sehen leicht, dass diese individualistische Geschichtsbetrachtung von allen früher gegebenen, wenn wir die eigentlich kirchlichen ausnehmen, mehr oder weniger scharf abweicht. Alle finden den Werth der Menschheitsgeschichte in der Herstellung allgemeiner Ordnungen, in den Erfolgen ganzer Zeitalter, in den Fortschritten der ganzen Menschheit. Fichte vertritt die Ansicht, dass der Einzelne Kind Gottes werden solle, dass er zum Mitgliede des Reiches Gottes bestimmt ist, dass um ihn deshalb die Geschichte sich bewege. Diese Stellung zeichnet Fichte genugsam. Dazu tritt der strenge Hinweis auf die grosse die Geisterwelt durchziehende Gesammtbewegung. Innerhalb derselben erscheint die auf der Erde sich vollziehende Geschichte nur als Bruchtheil und Vorstufe. Nach beiden Seiten hin wird Fichte's Stellung, an sich geistvoll gewählt und vertheidigt, durch die Grundanschauungen der christlichen Kirche gedeckt.

Wir haben den Zusammenhang des Bisherigen nicht unterbrechen dürfen. Greifen wir nun nochmals zurück.

Bei Lotze fanden wir schon ein bewussteres Eingehen auf die volkswirthschaftlichen Fragen von Arbeit und Kapital.

Diese Fragen haben nun begonnen, das öffentliche Denken allgemeiner zu beschäftigen. Sehen wir also noch, welche Beiträge die Nationalökonomie als solche für die Kenntniss der Bewegung des Gesammtkörpers der Menschheit etwa geben könne.

Zuerst denken wir hier an Friedrich List. Wie Adam Müller stellt er sich dem nebelhaften Kosmopolitismus entgegen. Aber er ist nicht nur der wandernde Prophet des Schutzzollsystems und der neuen Fabrik- und Geldwirthschaft. Er hat seine Fachgenossen zugleich ernst an die Geschichte gewiesen. Er nimmt für die Völkerentwicklung fünf Stufen an. Das Jägerleben ohne Arbeitstheilung eröffnet den Zug. Es folgt die Zeit des Hirtenlebens. Hier gliedert sich die Arbeit, innerhalb der Familie wenigstens. Die dritte Stufe bildet der Ackerbau. Er ermöglicht die Städtebildungen und das Gewerbe. Vom Ackerbaustaat lösen sich, wie von ihrem Hinterland aus und zu überseeischem Verkehr, kleinere Handels-Staaten oder Städte in eigner Entwicklung. Sie sind auf gegenüberliegende Gebiete bezogen, wie die Hansestädte auf Skandinavien. Es sind oft schwankende Bildungen. Sie eilen aber voraus, sie eilen der folgenden Stufe entgegen, sie ziehen zu ihr empor. — Es folgt die vierte Stufe, die Agrikultur-Manufactur-Periode. Sie ist dem dürftigen Landbaustaat unendlich überlegen. Fünftens gelangen wir zur Agrikultur-Manufactur-Handels-Periode. Hier endlich kommt die entbindende befreiende Macht des Gewerbes, die durch freien Verkehr sich entwickelt, zum Durchbruch. Denn allerdings ist freier Verkehr das Ziel. Handelsfreiheit wird eintreten müssen, sobald nur einige der gebildeten Staaten gewerblich zu gleichmässiger Höhe der Kräfteentfaltung fortgeschritten sind. Sie haben alsdann nicht mehr zu fürchten, von einem Gewerbfleiss, wie derjenige Englands, überfluthet und ausgebeutet zu werden. Diese Höhe wird nur durch Schutzzölle erreicht. Ist sie erreicht, so mögen die Zölle und Krücken fallen. Die entwickelten, sich frei unter sich ergänzenden Kulturländer können dann den gewerblosen Völkern dienen. Diese haben an sich allerdings niemals Aussicht, gewerblich

gebildet zu werden. Zu ihnen gehört die ganze Tropenwelt, zu ihnen Ostindien wie Spanien.

List bemerkt nicht, dass er hier mit einem Machtspruch schliesst. Denn wer beweist, dass jene südlichen Völker niemals arbeiten und Waare ausführen werden? Er bemerkt auch nicht, dass er mit diesen sich ergänzenden Industrie-Staaten die Hülfsmittel für eine friedliche allgemeine Vereinigung der gewerblichen Welt nicht gewann. Denn diese Staaten würden, wie Roscher richtig bemerkt, einander im Kampf um den tropischen Markt sicher anfallen.

Aber List, nach dessen Schutzzollsystem manche Augen sich wieder wenden, sollte uns zeigen, wie die Volkswirthschaft auch in Deutschland, wie also die sociale Frage auch hier die Geschichte von sich aus denkend erbaut und gliedert.

Der zweite, dessen in diesem Zusammenhange zu erwähnen ist, kann nur Wilhelm Roscher sein. Der Bedeutung nach würde er den Vortritt haben.

Seine Bedeutung liegt darin, dass er auf der Grundlage tüchtigster Bildung, an die historische Schule gelehnt, die Entwicklung der Volkswirthschaft im Zusammenhang mit der Geschichte überhaupt verstehen will. Davon zeugen seine „Grundlagen der National-Oekonomie", welche 1854 bis 1860 erschienen.

Die National-Oekonomie also soll, das ist Roscher's Ansicht, mehr geschichtlich werden. Es kommen dann für sie die Nationalcharaktere ebenso wie die Entwicklungsstufen der Völker in Betracht. Es muss aber auch der Gesichtspunkt auf die Stellung hinzukommen, welche Volk und Zeitalter im Entwicklungsgange der Menschheit einnehmen. Diese gleichfalls darzustellen ist die grosse Aufgabe. Sie stellt ganz neue Anforderungen. Denn die drei grossen Zeitalter der Volkswirthschaft müssen sich geschichtlich auch nachweisen lassen. Das erste dieser Alter ist dasjenige der Natur. Diese ist auf dieser Stufe noch vorzugsweise die Bildnerin der Gesellschaft. Denn das Grundeigenthum ist durchaus entscheidend. Dann kommt das Zeitalter der Arbeit. Mittelstand, Städtebildung, Zunftwesen zeigen an, dass hier Arbeit und

Gewerbe das öffentliche Leben formen. Endlich kommt die Zeit des Kapitals. Das Kapital stellt die Maschine auf und herrscht dadurch. Wir sind damit in der Gegenwart.

So blicken wir nun in das innerste Werden und Wachsen der Völker von Unten auf. Und nach allen Richtungen giebt Roscher Winke. So mustert er ebenso, was die ethnologische Masse, was die Gesellschaft in ihren Staatenbildungen erreicht. Die Stufen in der Entwicklung der absoluten Monarchie unter den neueren Völkern zeichnet er genau. Zuerst erscheint der „confessionelle Absolutismus". Wir denken an Philipp II. und Ferdinand II. Dann entwickelt sich „der höfische Absolutismus". Wir sehen hier Ludwig XIV. Endlich erscheint „der aufgeklärte Absolutismus des 18. Jahrhunderts". Er tritt uns in Friedrich II. entgegen. Der Fürst ist hier „erster Diener des Staats". Als solcher kann er seine Forderungen aber nur höher stellen. Die Spitze des fürstlichen Absolutismus ist erreicht. —

So ergeben sich an der Hand volkswirthschaftlicher Forschung nach allen Seiten hin Durchblicke in den Entwicklungsgang der Menschheit.

Dieser selbst aber ist „einstweilen noch so dunkel, eben darum noch so streitig, dass unsere bisherige Wissenschaft — positiv noch äusserst Weniges darauf bauen kann". So gesteht Roscher in seiner grossen 1874 erschienenen „Geschichte der Nationalökonomik". S. 1034.

Jener Ausspruch von Laplace ist bekannt: „Appliquons nous aux sciences politiques et morales la méthode fondée sur l'observation et sur le calcul, méthode qui nous a si bien servi dans les sciences naturelles". Dieses Wort kennzeichnet am besten die unerlässliche und durchaus richtige Zuhülfenahme einer umfassenden Statistik.

Wir können deshalb wenigstens nicht unberührt lassen, was Alexander von Oettingen mit seiner 1858 herausgegebenen „Moralstatistik" versuchte. Später schloss sich in abermals zwei Bänden die „Socialethik" daran. — Nicht, als ob sich für die Geschichtsentwicklung Ergebnisse herausgestellt hätten, welche bisher unbekannt waren. Das reich verwendete statistische Material aber zeigt Erhaltungsgesetze,

welche in der Gesammtheit thätig sind. Es zeigt Erscheinungen des Geschlechtsgleichgewichts und eines gleichmässig wiederkehrenden Bestrebens zur Ergänzung und zum Ersatz, wenn dieses Gleichgewicht gestört war. Es zeigt Gesetze für die Bevölkerungsbewegung, für Auf- und Ableben einzelner Gesellschafts-Kreise und Körper, welche ebensoviele geschichtliche Fragen sind, sobald wir sie zur sittlichen Bethätigung des Einzelnen in Beziehung bringen. Und so werden sie auch betrachtet.

Es gilt dem Verfasser in dieser Hinsicht, die Gesetze der sittlichen Lebensbewegung der Menschheit auf diesem Wege der reinen Erfahrung zu finden. Er verkennt nicht, dass er der Voraussetzungen, der Gedanken von Ursache und Zweck, nicht entbehren kann. Aber er will vor Allem die Ergebnisse möglichst unbeirrter Forschung reden lassen. Auf dem Reichthum grosser statistischer Sammlungen für alle Gebiete des öffentlichen Lebens formt sich ihm vor Allem die Frage nach der Gesetzmässigkeit des Ablaufs der geschichtlichen Vorgänge. Es ist die Frage, inwiefern die Freiheit der Einzelnen, inwiefern selbst dasjenige, was wir als Genialität bezeichnen, einer solchen Gesetzmässigkeit etwa unterworfen sei.

Es giebt nun doch einmal Erhaltungsgesetze, welche in der Gesammtheit thätig sind; es giebt Schwingungen innerhalb des Lebens eines Volkes, welche unwillkürlich mit fortreissen; es giebt Bewegungen der Gesellschaft, welche zur Theilnahme zwingen. Wo ist die Freiheit des Einzelnen?

„Grade weil der freie Wille — so antwortet v. Oettingen — keine accidentielle, sondern eine constante, und nach gewissen Gesetzen der Motivation wirkende Ursache ist, müssen auch die dieser Ursache proportionalen Wirkungen eine bei richtiger Analyse und Gruppirung unverkennbar gleichmässige Constanz hervortreten lassen". II. S. 405. Es giebt für den menschlichen Willen also ein „Gesetz der Motivität, welches besagt, dass jede That innerlich determinirt sein muss". Jede Leistung setzt eine entsprechende Willensursache voraus. Sie ist durch ein Gesetz der Trägheit und durch ein anderes der Beweglichkeit bedingt, welche sich

auszugleichen haben. Wodurch aber jene innere Willensbestimmtheit? „Entsprechend dem allgemeinen Gesetz der Causalität müssen wir in der Lebensbewegung des Menschen, die wir Geschichte nennen, ein Gesetz der Continuität annehmen, nach welchem auch die geistigen Kräfte der Menschheit, auf einer Naturbasis ruhend, in Raum und Zeit sich allmählich entwickeln". S. 953. Auf dem Zusammenwirken jener Einzelgesetze beruht „das immanente Gesetz der Nothwendigkeit menschlicher Lebensbewegung (innerer Determinismus), welches uns auf eine allgemeine moralische Weltordnung zurückschliessen lässt". Damit soll die Fähigkeit freier Willensentscheidung nicht ausgeschlossen sein. Aber auch diese Fähigkeit verwirklicht sich „auf Grund einer inneren Willensactivität nach gewissen höheren Normen". Diese werden ohne Schuld nicht durchbrochen.

Es wird dann noch eingehender begreiflich gemacht, was Continuität der Geschichte sei. Das spätere Geschlecht und der einzelne Geist sie „arbeiten mit der Denkkraft vergangener Geschlechter, und der Erfahrung verflossener Jahrhunderte", wie v. Ihering sagt. Es giebt eine Völkerseele, in welcher der Einzelne mit seinem Denken und Fühlen geborgen ruht. Das ist eine Continuität der Erziehung des Einzelnen. „Die Erziehung des Menschengeschlechts — zeigt einen grandiosen Zusammenhang, der auf einen absoluten geistigen Leiter der Völkergeschichte hinweist, und dessen lebendiges Wort schliesslich das Ganze bildend und geistvoll zusammenhält, und seinem gottgesetzten Ziele auf dem Wege gesetzmässig gearteter Freiheitsbethätigung entgegenführt". S. 771. Die Gedanken Gottes aber, welche im Weltlauf sich verwirklichen, werden nicht nur nachgedacht, sondern an der Hand der Statistik auch nachgezählt werden können. Denn Gott ist ein Gott des Masses.

Oettingen hat das Verdienst in Anspruch zu nehmen, aus dem Gesammt- oder Gattungs-Bewusstsein gemacht zu haben, was wissenschaftlich sich daraus machen lässt, ohne mit dem Theismus zu brechen. Er hat versucht, die Innigkeit des Zusammenhalts des gesellschaftlichen Gesammtkörpers zu zeigen. Er hat es sich angelegen sein lassen, die

Machtwirkung der natürlichen und sittlichen Kräfte jenes Körpers auf den Einzelnen zu verdeutlichen. Er hat es sich Mühe kosten lassen, die Unaufhaltsamkeit der Bewegungen jenes Körpers in Einheit seiner Glieder auf Grund von Massenbeobachtungen und gewonnenen Zahlenreihen an das Licht zu stellen. Und er hat Alles darangesetzt, das geheime Bewegungsgesetz zu finden, welchem auch der menschliche Geist in seinen „freien" Thätigkeiten sich unterworfen zeige. Seine Arbeiten umkreisen mithin die tiefste Aufgabe der Geschichte. Wird sie nicht gelöst, wird jenes Gesetz der „Motivation" nicht gefunden, wird, was wir persönliche Willensfreiheit nennen, vorerst nur in Frage gestellt, so ist's, weil wir auf diesem Gebiet, wie eine besonnene Forschung immer eingestehen wird, überhaupt noch völlig im Dunkeln stehen.

Grade diese Betrachtung leitet uns indess nun auf die Geschichtsphilosophie von Professor Conrad Hermann in Leipzig.

Wir haben bisher gesehen, wie auf manchem Forschungsgebiete redlich gearbeitet ist. Von jeder dieser Seiten her sind Beiträge für unsere Wissenschaft geflossen. Beachten wir, was seit Waitz „Anthropologie der Naturvölker" wieder für vergleichende Völkerkunde geschah. Nehmen wir hinzu, wie für vergleichende Sprachkunde gesammelt worden ist. Die Zeit konnte gegeben erscheinen, wieder einmal den Aufbau einer in sich geschlossenen Philosophie der Geschichte zu versuchen. Professor Hermann liess seine „Philosophie der Geschichte" 1870 in Leipzig erscheinen.

Wir fragen zuerst, welchen Werth und welche Stellung Professor Hermann der Philosophie der Geschichte überhaupt abwehrend zuweist. „Es ist gedankenlos, — sagt er — in der Philosophie der Geschichte an und für sich eine Bedrohung der Principien der Freiheit erblicken zu wollen, indem wir vielmehr nur aus ihr die vollkommene Belehrung über die Natur und den Gebrauch dieses Principes zu erwarten haben. Die Philosophie der Geschichte ist die einzig richtige Grundlage der allgemeinen Philosophie der Welt und des Lebens, und sie wird in dieser Eigenschaft von uns insbesondere an die Stelle der früheren Metaphysik oder Natur-

philosophie gestellt. Der ganze Geist der Wissenschaft aber ist ein organisatorischer, indem er auf der allgemeinen Grundlage einer idealistischen Anschauung von der Welt und dem Leben beruht". So gefasst kann die Geschichtsphilosophie dann, wie Hermann will, „die beherrschende und ordnende Grundlage für die ganze übrige Gestaltung des menschlichen Lebens" bilden. — Wir erlauben uns hinzuzufügen: sobald sie vorhanden ist, und eine anerkannte Stellung eingenommen hat. In dieser Hinsicht verweisen wir auf unsere Schlussbetrachtung.

Zum Ausgangspunkt nimmt Conrad Hermann dann für die ganze Erkenntniss der Geschichtsbewegung „die Anschauung von einem Kunstwerk, aus der Hand und nach der Absicht Gottes zur Erreichung der höchsten Ziele der Menschheit". S. 22. Es leitet ihn der Gedanke einer „aus der Absicht und dem Willen Gottes entspringenden Teleologie in der Geschichte". Zur Erklärung der in ihr enthaltenen Widersprüche und Probleme wird also „das Dasein einer anderen freien und selbständigen Intelligenz ausser ihr" gefordert. S. 37. Immer bleibt, so bekennt der Verfasser, eine Philosophie der Geschichte nur ein Versuch. An ihn tritt er mit der Absicht heran, „ohne jede bestimmte metaphysisch-dogmatische Voraussetzung" den gegebenen Stoff untersuchen zu wollen. Folgen wir nun dem Verfasser. Jene Teleologie ist nur als Mittel zu betrachten, diesen Stoff kennen zu lernen. Sie zeigt in ihm sorgfältig ein Zusammen von Zweck und Mitteln wie in jedem Lebendigen. Nur darin liege der Fehler Hegel's, die Einheit und den Keimpunkt voranzustellen, und das Ganze der Geschichte naturnothwendig sich daraus entfalten zu lassen. Umgekehrt liege die Sache. Nicht die Einheit ist das Erste und die Mannigfaltigkeit die Folge, sondern die Mannigfaltigkeit geht voran. Eine Vielheit von Stoffen oder Theilen gehört immer dazu, um ein gegliedertes Ganzes, ein Kunstwerk herzustellen. Die Vielen finden ihren Zweck in dem Einen. Der Einheit streben sie also erst zu. So ist's auch mit der Geschichte. Rein natürlich betrachtet ist, bei der Annahme der Einheit des Geschlechts, diese natürliche Einheit die Grundlage, das Vor-

ausgehende. „Aber die Entstehung des Kulturlebens auf der Erde ist doch unter allen Umständen eine mehrfache und von einander unabhängige". Indien, Mesopotamien, Aegypten, Etrurien, Mexiko und Peru sind „jedes ein in sich durchaus selbständiger Herd für die Entwicklung einer eigenen Kultur auf der Erde gewesen". Erst aus dem Zusammenfliessen und der endlichen Vereinigung dieser verschiedenen Quellen und Ströme einer ältesten geistigen Entwicklung des Geschlechts geht dann zuletzt vielleicht „eine bestimmte Einheit des ganzen Kulturlebens auf der Erde hervor". S. 49. So ist die Geschichte eine werdende, ideale Einheit. Sie ist ein Kunstwerk, dessen Theile vom Meister vorbereitet sind. Endlich erst greifen sie kräftig zur Gemeinsamkeit der Arbeit zusammen.

Die Frage nach der Geschichte überhaupt aber zerfällt in die weiteren nach ihrem Zweck und nach ihren Mitteln. Der Kulturinhalt ist der Zweck. Die Mittel zur Erreichung desselben sind die Völker in ihrer Beziehung zur Erdoberfläche. Vielleicht giebt ez zwei Ursitze der Menschheit, „einmal im inneren Hochasien, zweitens im südlichen Hochafrika". Das entspricht den beiden von der vergleichenden Sprachkunde geforderten Ursprachen. Denn im Allgemeinen spricht mehr gegen, als für die Annahme einer gemeinsamen Abstammung der Menschheit, „indem wenigstens von bestimmten Sprachstämmen mit vollkommener Bestimmtheit ausgesagt werden kann, dass sie unbedingt und radical von einander verschieden sind". S. 85. Man nehme einfach an, dass eine nördliche hellfarbige und eine südliche dunkelfarbige Raçe, jene thätig, diese leidend, die Erde bevölkert haben. Die nördliche wird man zweckmässig wiederum in die kaukasische und mongolische, oder iranische und turanische Art theilen. Letztere wanderte früher. Sie bedeckte Europa und Asien in voller Ausdehnung, sie bedeckte auch Amerika. Ueberall aber ist sie von der später auf den Schauplatz tretenden iranischen Art überwunden und zurückgedrängt.

Sehen wir von dieser Veranlagung der Geschichte auf dem Grunde völkerkundlicher Annahmen ab, so ist ein anderer grosser Gegensatz für den grössten Theil des Geschichtsver-

laufs viel gewichtiger. Es ist derjenige von Morgen- und Abendland. Das Morgenland wird von den Meisten als blosse Unterlage späterer geschichtlicher Entwicklung angesehen. Das ist nicht ausreichend. Die Spannung zwischen den beiden grossen Kulturwelten geht bis in die Gegenwart hinein. In Asien und Afrika erscheint das vorwiegend naturhafte Dasein im Raume, es erscheint die ausschliessliche Nebeneinanderlagerung starrer Kultur-Gebäude. In der abendländischen Hälfte begegnet uns dagegen das vorwiegend geistige Bewegen innerhalb der Zeit, die lebendige Zusammenwirkung vertheilter Massen und Kräfte. So in Europa, Amerika und der von hier bestimmten Inselwelt. Dieser grosse Gegensatz vorwiegend leidender und thätiger Kultur-Kreise muss in voller Bedeutung gewürdigt werden. Und die endliche Durchdringung dieser Kreise ist's, welche sich in der Ferne uns zeigt. Wo liegt aber eigentlich die Aufgabe der Geschichte? Wozu diese ganze Bewegung?

Der innere Zweck der Geschichte, in ihr selbst liegend, ist der Mensch selbst. „Die ganze Geschichte des Menschen aber hat die Eigenschaft einer Fortsetzung der früheren physischen Entwicklungsgeschichte des Erdkörpers". Dieser geht im Menschen über sich selbst hinaus. Es ist also „die Natur selbst, welche in Erschaffung des Menschen die historische Kulturbewegung aus sich hervorruft und entwickelt". Der Mensch an sich selbst genommen, „bildet nur einen Theil und die höchste Spitze des ganzen übrigen irdischen Naturlebens". S. 62 ff. Im Menschen also muss für seine Geschichte der Endzweck gegeben sein. „Unter allen Umständen ist dieser Zweck enthalten in der allgemeinen Erhöhung des geistigen und sittlichen Werthes des Menschen" oder in der „Ausbildung des vollendeten menschlichen Kulturinhaltes". Die einzelnen Seiten und Momente desselben treten nacheinander an verschiedenen Orten durch besondere menschliche Kräfte hervor. „Es vollzieht zunächst jedes einzelne Volk rücksichtlich seiner Kulturstellung eine bestimmte Function in der Entwicklung des allgemeinen geistigen Lebens der Menschheit". Die Geschichtsphilosophie aber hat „vom Standpunkt des absoluten Systems der Kultur aus die eigen-

thümliche Modification und Gliederung des Inhalts desselben in der Gesammtheit der einzelnen wirklich historischen Lebenserscheinungen zu verfolgen". S. 451.

Die Grundfläche, auf welcher man den Aufbau der Geschichte sich entwickeln zu lassen hat, finden wir in vier Felder getheilt. In der Natur des Menschen erblicken wir die ganze Mannigfaltigkeit geschichtlichen Geschehens veranlagt. Auf der Seite des idealen menschlichen Lebens treten uns Verstand und Gefühl entgegen. Sie geben die Kulturgebiete der Wissenschaft und der Religion, indem sie Geistiges erfassen und gestalten. Aber die Aussenwelt, auf welche die Innerlichkeit des Menschen wirkt, ist auch sinnlicher Art. So bethätigt sich der Verstand im Handwerk, das Gefühl in der Kunst. So stellt sich in Religion und Wissenschaft die Beziehung auf das innere, in Kunst und Handwerk diejenige auf das äussere Leben dar. Dort liegen die idealen, den Ideen des Guten und Wahren; hier die realen, denjenigen des Schönen und Nützlichen entsprechenden Kulturgebiete. An diese Vierzahl indess schliessen sich weitere Thätigkeiten des Geisteslebens im Verhältniss zur Aussenwelt. Sie entsprechen dem Verstand, und zeigen sich als Wissenschaft in Sprach- und Rechtsbildung. Jene ist der Wissenschaft, diese dem Handwerk vergleichbar. Denn die Sprache vertheilt die idealen Güter, den Gedankeninhalt; das Recht aber sichert die realen durch das Handwerk gewonnenen Werthe. Sie entsprechen dem Gefühl, also der Religion, und zeigen sich in ethischen und ästhetischen Bildungen. Wir haben also vier innere Gebiete: Religion, Wissenschaft, Kunst, Handwerk; und wir haben vier äussere Gebiete: Sprache, Recht, ethische und ästhetische Leistungen. — An diese acht schliessen sich noch die zwei internationalen Beziehungen des Krieges und des Handels.

Diese Zehnzahl nun stellt die Grundfigur dar, nach welcher der Reichthum menschlichen Kulturlebens sich entwickelt. Mit der aufsteigenden Linie: Kunst, Religion, Handwerk, Wissenschaft ist uns auch die Strasse gegeben, auf welcher die Zeitalter aufwärts steigen. Die Griechen, als Volk der Kunst, stellen das Kindheitsalter, die Zeit heiterer objectiver

Hingabe dar. Die deutschen Völker schaffen das abendländische Mittelalter, die Zeit hohen Aufschwunges, der schwärmerischen Andacht, das Zeitalter der Religion. Dies ist das Jünglingsalter. Nüchtern, verständig sieht und greift das Mannesalter die Dinge an. Es beginnt die Herrschaft des Handwerks. Endlich bleibt nur das Greisenalter. Es gehört der Wissenschaft. Damit ist das letzte der Glieder der Reihe gewonnen. In dies neue Zeitalter sind die Deutschen bereits rüstig eingetreten. Frankreich übernimmt die Arbeit für die Civilisation, England für die materielle Kultur, Deutschland aber steht an der Spitze der idealen Bildung.

Hier haben wir die Linie eines Fortschritts, welcher indess nur innerhalb des Abendlandes nachzuweisen ist. Der Orient ist „die im blossen Naturdasein stehen gebliebene Hälfte der Menschheit". Der ganze Geist der Kulturstätten des Morgenlandes ist nicht ein solcher, der „vom allgemein menschlichen Standpunkt aus als wahr oder berechtigt angesehen werden kann". S. 446. Das Morgenland hat nur eine wild wuchernde Völkerwelt. So hat sein religiöses, es hat sein geselliges Leben für die Weltgeschichte überhaupt keine Bedeutung. Die eigentlichen Kultur-Völker haben deshalb andere Sitze. Diese Völker sind folgende sieben: die Aegypter, Punier, Griechen, Römer, Juden, Araber und Germanen. Aus dieser Reihe heben sich zwei Völker nur von besonderer Bedeutung hervor. Es sind die Araber und die Germanen. Jene sind die erneuernde Macht für das Morgenland, diese haben dieselbe Bedeutung für das Abendland. Jene Vierzahl von Kunst, Religion, Handwerk und Wissenschaft aber wird nun auch verwendet. Sie ist genau in der Völkerwelt vertreten. Die Griechen sind Träger der Kunst, die Juden diejenigen der Religion. Die Engländer sind das Volk des Handwerks, die Deutschen dasjenige der Wissenschaft. Fragen wir, welche Völker jetzt den Fortschritt führen, so sind es drei. Es ist Frankreich, das Land der „Civilisation"; es ist England, das Land der materiellen „Kultur"; es ist Deutschland, das Land der idealen „Bildung". Deutschland ist kirchlich gespalten. Dieser Gegensatz, der-

jenige des Katholizismus und des Protestantismus, bedeutet denjenigen des Realismus und Nominalismus. S. 395.

Die ganze Geschichte aber stellt sich dar als „fortgesetzter Kampf oder zusammenhängende Reihe mannigfacher Lebensbeziehungen" zwischen dem Occident und dem Orient, wie wir bereits sahen. Die Ordnung des geregelten Fortschritts der Geschichte aber besteht darin, „dass sich der Mensch successive zu immer höheren Stufen des wahren und vollkommenen Gebrauches der Freiheit in ihr erhebt". Seite 20.

Den Begriff menschlicher Freiheit, „das allgemeine Princip des Fortschritts" in der Geschichte, finden wir nun in drei Stufen verwirklicht. Auf erster Stufe stehen die bürgerlichen Freiheitsideale des Alterthums. Auf zweiter finden wir eine höhere rein menschliche Freiheit auf Grundlage der classischen Humanität. Endlich auf dritter Stufe folgt diejenige Freiheit, welche durch das Christenthum der Welt zugeführt ist. So sind also drei Arten der Freiheit, die bürgerliche, die humanitäre, die sittliche zu unterscheiden. S. 221. Sie entsprechen dem Staat, der Kunst, dem Christenthum. Ihre Entwicklung vollzieht sich im Abendlande. Soweit Hermann.

Wie werden wir seine Aufstellungen und Theilungen zu beurtheilen haben?

Der Hauptfehler des Systems, welches Hermann giebt, liegt, so glauben wir, in der Art der psychologischen Grundlegung. Die Religion ausschliesslich an das Gefühl zu weisen, und nur unter den Begriff des Guten zu stellen, es ist einseitig. Es ist eben so einseitig, die Wissenschaft mit dem Handwerk zusammenzustellen, weil der Geist in beiden Thätigkeiten als Verstand erscheine. Neben dem Verstande wirken für Wissenschaft und Handwerk noch ganz andere Kräfte mit. Die Kunst dann wiederum, mit dem Handwerk zusammen, den idealen Beziehungen gegenüberzustellen, weil beide den Stoff bewältigen, das ist sehr gewagt. Die Sprache nur für den Gedankeninhalt ausschliesslich in Anspruch zu nehmen, es ist willkürlich. Man fragt verwundert, ob denn der

Gefühlsinhalt etwa keinen sprachlichen Ausdruck finde? — Mehr brauchen wir, nach dem, was Biedermann und Bona Meyer über dieses Grund-Schema bereits bemerkt haben, nicht zu sagen. Nur dürfen wir hier schon die Erwartung aussprechen, dass ähnliche Verschiebungen und Ungenauigkeiten auch ferner auftreten werden. Zu diesen wird es auch zu rechnen sein, wenn aus dem Reichthum internationaler Beziehungen ohne jede sichtbare Nöthigung: Krieg und Handel, als seien sie die einzigen, hervorgezogen werden. Der Gedanke, in den Grund des geschichtsphilosophischen Aufbaues die Uebersicht über die Innenwelt des Menschen und seine dadurch bestimmten Beziehungen zur Aussenwelt zu legen, ist an sich nicht genug anzuerkennen. Leider hat Hermann es, wie wir sehen, an klarer Theilung und Anordnung fehlen lassen.

Aber es bleiben noch andere Bedenken geltend zu machen. Aus der dem Menschen eingeräumten Stellung als „Theil und Product des ganzen physischen Naturlebens der Erde“ ergiebt sich von selbst der Begriff der zu erstrebenden Kultur. Sie „entspringt an und für sich aus einer Ueberwindung der Natur“. Die Kraft, durch welche jene Ueberwindung erfolgt, ist eine aus der Natur hervorgehende. Die Natur kehrt durch uns gleichsam nur in einer höheren Form zu sich selbst zurück. — „Auch der geistige Inhalt und die idealen Ziele der Geschichte sind nur solche, die in der Natur selbst, als dem Object unseres ganzen Gestaltens und Schaffens, ihre letzte und innerste Wurzel haben“. S. 66. Der verschämte Darwinismus, welcher hinsichtlich der Entstehung des Menschen zum Vorschein kam, bleibt, so sehen wir, nicht ohne Früchte. Die ganze Kultur-Entwicklung ist nur Widerschein der Naturwelt. Es giebt also kein vom Naturleben materiell verschiedenes Geistleben. Der Naturprocess, gegen welchen Hermann so eifrig sich wehrt, ist für seine ganze Geschichtsbewegung wiedergekehrt. Die Weltgeschichte einschliesslich der Religionsgeschichte erscheint ihm, wie er später ausdrücklich sagt, „als ein Ganzes oder als ein Werk aus einem einzigen Gusse“. S. 241. Befremden muss es ferner, die ganze Entwicklung des religiösen Gedankens auf Erden

an die Namen Moses, Christus, Muhamed, Luther gehängt, und auf sie beschränkt zu finden. Schon diese gleichwerthige Nebenordnung verräth einen auffallenden Mangel religionsgeschichtlicher Arbeiten. Dass die Veden nicht erwähnt sind, dass wir von Buddha nicht einmal den Namen erhalten, ist auffallend. Und doch würden allein schon die Essay's von Max Müller, es würden dessen Beiträge zur vergleichenden Religionswissenschaft genöthigt haben, auf das ungeheure Gebiet wenigstens in Etwas einzugehen.

Damit hängt denn wieder Anderes zusammen. Es müsste uns doch auch bewiesen werden, dass jene Siebenzahl der Völker die möglichen Seiten des einen Kultur-Inhalts der alten Welt wirklich erschöpfe. Dies ist nicht versucht. Doch noch mehr. Hermann zeigt, welche Mächte die Freiheit schaffen. Er wählt deren drei: Staat, Kunst und Christenthum. Der hellenische Staat verbürgte eine gewisse, immer nur nationale, Freiheit, die Kunst aber arbeitete das Personleben heraus. — Gewiss, sagen wir, aber schafft denn nicht auch das Handwerk die scharfen Linien der Persönlichkeit? Hebt nicht auch die Wissenschaft das Einzelleben durch Denken und Vergleichen zu Selbstbewusstsein und Freiheit empor? Jene ganze Dreitheilung muss also unbegründet erscheinen. Dasselbe Schicksal aber wird jene Viertheilung haben, in welcher die früher gefundene Vierzahl von Kunst, Religion, Handwerk, Wissenschaft sich nun darstellen soll. Es ist das bereits angedeutet. Die Kunst wird auf das klassische Alterthum, die Religion auf das Mittelalter, Handwerk und Wissenschaft werden auf die Neuzeit, und hier auf England und Deutschland, beschränkt. Das sind aber wissenschaftliche Gewaltthaten. Sie sind nie zu entschuldigen, wenn sie auch noch so oft vorgekommen sind. Eine Gleichung wie diese, welche das Verhältniss von Aegypten zu Griechenland mit dem von Indien zu England in Bezug setzt, ist ganz geeignet, den Leser darauf aufmerksam zu machen, dass er hier sehr auf seiner Hut sein müsse.

Es ist nicht zu verkennen, die gesammte Anordnung des Werkes leidet unter der Aufhäufung von Fragen, welche nicht zurückgewiesen wurden. Das ist die Folge des Reich-

thums der Gesichtspunkte. Die vielen Fehler des Buches werden die Anerkennung dieses seines Reichthums nicht hindern dürfen.

Es sind, ehe wir mit der letzten, und in diesem Jahr erschienenen, Philosophie der Geschichte, einem förmlichen Lehrbau, unsere ganze Untersuchung abschliessen, noch einige Arbeiten zu erwähnen, welche wenigstens Beiträge geben. Nur dieses möchten wir noch vorausschicken, dass sie nicht sämmtlich, auch jener Lehrbau nicht, unter dem Einfluss unserer historischen Schule stehen, und dass sie nicht immer frei von pantheistischen Zügen sind.

Der bedeutendste dieser Beiträge ist jener, welcher in einem bekannten Werke von Moritz Carrière gegeben ist. Wir meinen das in fünf Bänden von 1863 bis 1873 in Leipzig erschienene: „Die Kunst im Zusammenhange der Kulturentwicklung und die Ideale der Menschheit".

Carrière geht hier ausdrücklich auf die Philosophie der Geschichte der Menschheit ein, so oft die Gelegenheit sich bietet. Er will sie „vom Standpunkt der Aesthetik" aus in Angriff nehmen, will die Geschichte nicht von Oben herab denkend formen, aber er will sie verstehen lernen durch die Thatsachen, welche sie bietet. So geht er von der vorgeschichtlichen Zeit aus, behandelt dann die Naturvölker, und findet, dass die Chinesen mit dem patriarchalischen Princip, welches sie vertreten, in der Mitte zwischen vorgeschichtlichen und Kulturvölkern stehen. Innerhalb der letzteren finden wir den grossen Gegensatz der Arier und Semiten. Jene vertreten Staat, Kunst und Wissenschaft, diese sind Träger des religiösen Gedankens. Beide Richtungen, jene objective, diese subjective, erscheinen in den Aegyptern noch ungeschieden. Nun entfalten sich die beiden Seiten. Zum Umkreis jener objectiven Richtung gehören Indien und Iran. Diese, die subjective Seite der Völkerwelt, dagegen umfasst Babylon, Assur, Phönizien und Israel. Der Verfasser durchgeht dann Hellas und Rom. Er wünscht für eine Philosophie der Geschichte zu arbeiten. Die Künste, die gesammte Kulturgrundlage, sie werden also berücksichtigt. Mit dem Kampf des Christenthums mit dem Neuplatonismus schliesst

der zweite Band. Es folgt im dritten das Mittelalter. Der Band reicht bis zur Poesie der Synagoge, des Neuperserthums und des Islam. Der vierte Band hat den Humanismus, hat die Renaissance, bewältigt die Erscheinungen der Litteratur und Kunst, und führt bis zur „Selbstgewissheit des Geistes", bis zu Descartes. Der fünfte Band endlich führt bis zur Gegenwart.

Carrières Gedanke ist folgender. Es giebt drei Beziehungen und Bestimmungen des Geistes. Er muss zuerst da sein, muss sodann seiner selbst inne sein, er muss seiner und der Welt endlich bewusst sein. Damit sind geschichtsphilosophisch „die Grundlinien für den Entwicklungsgang der Menschheit im Grossen und Ganzen" gegeben. Die Menschheit „steht zuerst unter der Herrschaft der Natur, sie ringt mit ihr, und prägt dann den Geist in der eigenen Leiblichkeit lebendig aus; sie findet sich dann in sich selbst, kehrt in der Innerlichkeit des Gemüths ein, und lässt sich von diesem leiten; sie schreitet zum Erkennen fort, und macht den selbstbewussten Gedanken zum Princip und Leitstern ihres Wirkens. Daraus ergeben sich die Weltalter der Natur, des Gemüths und des Geistes". — Das Naturideal ist in Griechenland und Rom verwirklicht. Dann verkünden „Jesus und Muhamed" den einen geistigen Gott, neue Völker mit vorwaltender Kraft des Gemüthes nahmen diese Religion an. Auf der Ueberlieferung der alten Welt erhob sich eine neue Kunst, in welcher das Gemüthsideal Gestalt gewann, und das Malerische und Musikalische ebenso vorwaltete, wie das Architektonische im Orient, das Plastische in Griechenland geherrscht hatte. Endlich eröffnet Cartesius das Weltalter des Geistes. Jetzt wird die Wissenschaft die Grundlage und Bedingung für die Kunst der Neuzeit werden. So sprachen früher die volksthümliche Mythologie, dann die geoffenbarte Religion die Ideen zuerst aus, welche darnach Dichter und Bildner veranschaulichten. „Ein voraussetzungsloses Denken muss sich auf sich selbst stellen, um aus eigener Vernunft und durch eigene Erfahrung die freie Wahrheit zu erfassen". V. S. 2.

Carrière will seine Arbeit, wie gesagt, eine „Philosophie der Geschichte vom Standpunkt der Aesthetik" nennen. Es

soll vorzugsweise die Idee des Schönen, die Kunst, betont, aber diese stets in organischer Verbindung mit Staat und Religion betrachtet werden, wodurch ihre mannigfaltigen Formen als der naturgemässe Ausdruck eigenthümlichen Gehalts und bestimmter Gedanken erscheinen. So gewinnt Carrière die Zeitalter der vorwiegend leiblichen, seelischen und geistigen Schönheit. Denn diese ist's, welche als solche verschiedenartig sich ausgestaltet.

Vielleicht ist das zweite der Zeitalter, „das Weltalter des Gemüths", am feinsten ausgeführt. Immer wird das Werk beachtet werden. Es wird in seiner Art hervorragend dastehen. Es ist seiner Natur nach mehr Schilderung und Historienmalerei, als Reflexion. Es lässt in jener seiner Weise, freilich nicht ohne einige, in ihrem Werth fragliche, in ihrem Urtheil gewagte, Zuthaten und Wünsche, welche sehr an die idealistische Philosophie erinnern, — eine Fülle mannigfaltigen Geistes in tausendfachen Kultur-Erscheinungen an uns vorübergehen.

Können wir auch nicht urtheilen, dass für Philosophie der Geschichte neue Gesichtspunkte gebracht seien, so wird man in neuer Darstellung des Alten doch vieles Ansprechende finden.

Sehr gut hat Röntsch in seiner 1872 erschienenen Schrift: „Ueber Semiten- und Indogermanenthum" in den drei Perioden, die er innerhalb des Processes der Sprachbildung findet, zugleich drei Epochen innerhalb der Entwicklung jedes Volkes gezeichnet. In der ersten Periode schafft das Volk, in tiefer Verschlossenheit in sich gewendet, sich die Sprache, oder vielmehr diese wird in ihm wie ein Naturorganismus. In der zweiten Periode, „dem metaphysischen Zeitalter", steigen dem Volke die Theogonien auf, es erzeugt sich in ihm „die Wunderschrift der mythologischen Ideenhieroglyphen". Die dritte Periode endlich ist diejenige der Geschichte, die in Sagen und Epen sich spiegelt. Und hier zeigt (S. 58) der Verfasser nun den indogermanischen Stamm als den, welcher Epen wie Iliade, Nibelungen und Mahabharata erzeugte.

Erwähnen wir hier auch einen 1875 erschienenen Versuch von Professor Grau: „Die Ursprünge und Ziele unserer

Kulturentwicklung". Sie fasst die Eigenthümlichkeit der drei grossen Gruppen weit vorsichtiger, als in der frühern Schrift: „Semiten und Indogermanen". In der eben erwähnten bespricht Grau zuerst die hamitische Kultur und ihre „Missionare", die Phönizier, während er China der Geschichtsbetrachtung entfallen lässt. Er erblickt im Bereich des hamitischen Kulturlebens vom nördlichen Afrika bis zum Euphrat „die Identificirung des Lebens der Gottheit mit dem Naturleben". Er geht zum indogermanischen Stamm über. Er überblickt seine Eigenart in seinen Sitzen von Indien bis zu den Säulen des Hercules. Aber auch die Indogermanen sind religiös von den Semiten bestimmt worden. Diese treten zwischen jene südliche und diese nördliche Völkerkette in die Mitte. Sie sind in ihrem südlichen Zweige, dem Araberthum, wesentlich nur Vermittler älterer Kultur. Vielleicht nur in der Baukunst, wie in Spanien, sind sie schöpferisch. In ihrem nördlichen Zweige sind Semiten die Träger der Weltreligion. Diese tritt hervor als die classischen Völker hamitisirt sind. Und dies Hamitenthum der ersten Kultur-Epoche, welches die zweite, die klassische Kultur-Welt, stürzt, rüstet sich nun, mit seinem Monismus auch die dritte, in welcher wir uns befinden, zum Fall zu bringen.

Allerdings ist dagegen zu bemerken, dass Rom nicht durch das Hamitenthum angefressen wurde, sondern dass es nach hamitischen Kulten erst griff, als es in sich bereits zersetzt war. Es ist zu bemerken, dass zwischen unserer Kultur und Ham keine geschichtliche Verbindung nachweisbar ist. Nur im Allgemeinen also hätte gesagt werden sollen, dass jede Kulturblüthe im Materialismus enden kann. So kann auch unser Zeitalter darin enden. Um dies vorstellbar zu machen, bedarf es nicht der Zuhülfenahme der Hamiten. Diese dürfte ein Wagniss sein, von welchem wir die geistvolle Arbeit gern befreit sähen.

Hierher können wir auch ein von Scharling 1875 erschienenes Werk: „Humanität und Christenthum" rechnen. Es sind Erörterungen über die Erscheinungen der Geschichte vom Standpunkt der Kirche aus. Die Eintheilung in naturbestimmte, selbstbestimmte und gottbestimmte Völker zeigt

dieses schon. Es ist die Reihe aufsteigender Stufen. Zuerst die Naturvölker. Dann kommen: Griechen, Römer, Germanen. Endlich erscheint Israel. Nur die Kirche aber giebt nach Scharling das einheitliche Princip für die Betrachtung des Geschichtsstoffes. Es ist unmöglich, ein solches Princip aufzustellen, „welches zugleich auch Türken, Araber, Chinesen und Inder umfasste, obgleich diese alle doch gleich uns im 19. Jahrhundert leben". Der Verfasser eröffnet damit den zweiten Band. Er verzichtet auf eine Philosophie der Geschichte, welche auf der Grundlage von Völkerkunde und Geschichte ebenso selbständig ausserhalb der christlichen Dogmatik arbeitet, wie die philosophischen Disciplinen überhaupt.

Damit ist von Professor Scharling allerdings ein durchaus sicherer Ausgangspunkt für eine christliche Philosophie der Geschichte eingenommen und empfohlen. Wer mit ihm jenen Standpunkt und Ausgangspunkt theilt, wird auch die Hoffnung auf eine Erklärung der Geschichte, in vielen ihrer Erscheinungen wenigstens, theilen können. — Dagegen leidet der Versuch Scharling's an dem Fehler, „die gewöhnliche Zeitfolge" ausser Augen gelassen zu haben. Dadurch werden dann allerdings ansprechende Gruppirungen des geschichtlichen Stoffs gewonnen. Aber die Darstellung der zeitlichen Entwicklung wird beeinträchtigt.

Und doch liegt der bedeutendere Mangel in der Anordnung der Völkerwelt nach jener vorhin angeführten Dreitheilung. Gut war über die naturbestimmte, die selbstbestimmte und die gottbestimmte Menschheit geredet. Jene erreicht das Ziel der Entwicklung, die Humanität, überhaupt nicht. Die selbstbestimmte Menschheit erreicht es nur in durchaus formaler Weise. Die gottbestimmte erreicht es wirklich, und zwar durch die Menschwerdung des Herrn. Von diesem Punkte aus kann sie sich gekräftigt aufmachen, das eigentliche Bewusstsein sich aufzuschliessen. Aber hier ist nun hinsichtlich der Vertheilung der Völker in diese drei Klassen Vieles zu beanstanden. Während die Inder zu den naturbestimmten Völkern gerechnet werden, und also neben die Papua und Pescheräs zu stehen kommen, finden wir die Völker nördlich der Alpen unterschiedslos auf die höhere

Stufe der selbstbestimmten Völker gebracht. Dahin gehört dann also auch der Bodensatz der Völkerwanderung. — Der Verfasser hat seine eigentliche Aufgabe, den Plan in der Geschichte nachzuweisen, nicht gelöst. Reiche Gemälde werden immerhin gegeben, wofür wir dem dänischen Verfasser aufrichtig dankbar sein werden.

Wir haben nun für eine früher bereits besprochene Geschichtsauffassung noch einen Nachtrag und Anhang zu liefern.

Eine Skizze über die „Geschichte der Menschheit", die viel Anregendes enthält, finden wir nämlich in dem ersten Bande: „Neue Studien", welche Karl Rosenkranz 1875 herausgegeben hat. Es ist lesenswerth, wie hier die Hindernisse des geschichtlichen Fortgangs besprochen werden, welche an dem Fortschritt in der Geschichte überhaupt zweifeln lassen könnten. Diese Hindernisse und Erscheinungen sind: Die Sklaverei, die Zauberei und der Krieg. Doch dürfen sie nicht beirren, sagt Rosenkranz. „Die Menschheit schreitet in ihrer Geschichte in's Unendliche hin fort, weil das Bewusstsein der Freiheit sich zu immer höherer Wahrheit erhebt, und weil mit jeder höheren Stufe sich das Verhältniss des Menschen zur Natur wie zum Menschen ändert, eine Aenderung, die progressiv eine Verklärung der Natur durch die Arbeit des Menschen, eine Humanisirung der Natur und eine Verklärung der natürlichen Individualität des Menschen durch die Bildung zur selbstbewussten Humanität ist". S. 385. Jene Hemmnisse dürfen uns nicht beirren, da „alles, was möglich ist, auch wirklich werden kann". Das Böse soll nicht sein, aber es kann sein. Der Gang der Geschichte aber wird darin bestehen, „dass die Menschheit sich aus der Abhängigkeit von der Natur zu einer grösseren Herrschaft über dieselbe von der Dumpfheit des Gefühls zur Klarheit des Bewusstseins, von der lokalen Abgeschlossenheit zur universellen Beweglichkeit, und von der nationalen Befangenheit zur vernunftgewissen Humanität fortarbeitete". Was aber die Gliederung der Geschichte betrifft, so wird, sagt Rosenkranz, der Begriff der Menschheit das Princip der Theilung abgeben müssen. Es stellt sich also so, dass sich 1. die ein-

zelnen Nationen noch selbst für die Menschheit halten, 2. die Nationalität sich schon einem höheren Princip, als einem göttlichen, für alle Völker gelten sollenden Gesetz unterordnet, bis 3. das Wesen der Menschheit selbst an sich als göttlich erkannt, und damit nicht nur die Nationalität, sondern auch der religiöse Particularismus der selbstbewussten Menschlichkeit, als dem allgemeinen Zweck der Geschichte, unterworfen wird. S. 390.

Ueber die Stellung, welche Rosenkranz innerhalb seiner Wissenschaft überhaupt einnimmt, ist früher bereits geredet. Diese Stellung tritt auch hier wieder hervor.

Hier am liebsten würden wir auf eine kleine Arbeit von Dr. Wyneken über „die weltgeschichtliche Bedeutung des Socialismus" eingehen, welche 1876 in Gotha erschien. Sie wird indess den umfangreicheren Arbeiten hier nachgestellt werden müssen. Dasselbe gilt von einer ansprechenden Rede von J. Schöning „über die Gesetze der Kulturentwicklung", aus dem Jahr 1869.

Endlich stehen wir nun bei der letzten der zu berücksichtigenden Erscheinungen. Es ist ein förmlicher Lehrbau einer Geschichtsphilosophie. Wir meinen „Die philosophisch-kritischen Grundsätze der Selbstvollendung, oder die Geschichtsphilosophie" von G. Mehring.

Der Titel zeigt, dass die deductive Construction von Oben her vorwiegen wird. Er zeigt ausserdem einen pantheistischen Zug, der uns später zum Glück nicht oft entgegentritt.

In zwei grosse Theile zerlegt Mehring seine 1877 in Stuttgart erschienene Arbeit, ähnlich hierin Krause. Der erste Theil sucht die der Geschichte zu Grunde liegende Idee. Ohne sie würde die Geschichte kein Ganzes, keine Einheit sein. Ein Ganzes ist nach Plato nur Dasjenige, was von einer Idee getragen wird. Welches ist die das Geschichtsganze beherrschende Idee? Die Antwort fällt in diesen Theil. — Der zweite Theil betrachtet die Einzelheiten, die Fülle geschichtlicher Erscheinungen, als Ausfluss jener Einheit. Dieser angewandte Theil muss die Probe auf den allgemeinen sein.

Kehren wir zum ersten Theil zurück. Hier wird denn

zunächst nach der Art der geschichtlichen Bewegung geforscht. Nicht die Linie, nicht der Kreis, nur die Spirallinie ist die Figur dafür. S. 32. In diesem Abschnitt liegen reiche und gesunde, psychologisch tief begründete Feststellungen, welche sogar als ebensoviele Einwürfe gegen die naturhafte pantheistische Betrachtungsweise gelten können.

Dann wird der Inhalt der Geschichtsbewegung gesucht. Dieser Inhalt ist „der Persönlichkeitsprocess. Objectiv ist es die Idee der Menschheit, subjectiv die Entwicklung des Selbstbewusstseins, die sich in räumlichem und zeitlichem Zusammenhang vollzieht". Der Process selbst stellt eine Reihe von Individuen dar, deren jedes von einem andern zum Bewusstsein erweckt wird. Wo ist der Anfang der Reihe, und wer der Erste, an dem das erste Individuum als an seinem Ideal selbstbewusst wird und sich findet? Denn jedes erfasst sich an dem Andern, wie das Kind am Vater oder Erzieher, und entfaltet sich an diesem andern, als an seiner Idee. Diese Idee aber ist an jedem einzelnen, an dem sie sich zeigt, mit einer Negation behaftet. Sie erscheint also an keinem Einzelnen in ihrer Fülle. Ist diese Idee die Idee der Menschheit? Nein, es genügt nicht. Die Menschheit ist eine werdende, die Idee ist das Treibende des Werdenden. Sie ist Person, weil „Princip eines Persönlichkeitsprocesses". Die Idee als Urperson ist der „lebendige Gott" selbst, und „je mehr und je klarer und tiefer und umfassender sich die Menschen in das lebensvolle εἶδος des einen Gottes einsenken, um so mehr wird die Idee der Menschheit verwirklicht und mit ihr die Geschichte". S. 52. Nur im persönlichen Gott kann die Einheit des Persönlichkeitsprocesses der Geschichte verstanden werden, welche nun „das Ineinanderweben des Göttlichen und Menschlichen" ist.

„Erst nachdem durch mächtige und einzigartige Ereignisse, und wir betonen dies: durch objective Ereignisse, dem menschlichen Nachdenken die Vorstellung von einem Vater aller Menschen nahe gebracht war, da war auch die objective Vorbedingung erfüllt, die zu einer Anregung der Geschichtsphilosophie führen konnte". S. 17.

Von der Einheit des Menschengeschlechts geht der Ver-

fasser aus. Wir werden später darauf zurückkommen. Er zeichnet dann die Zersplitterung dieser ursprünglichen Einheit. Er geht dann über zur Darstellung der grossen und gemeinsamen Arbeit, welche bewusst und unbewusst für die Wiederherstellung der Einheit unternommen wird. Diese Einheit kann nicht die blos natürliche, sie muss eine höhere, die sittliche Einheit sein.

Dabei giebt der Verfasser dann Einblick in die Art der geschichtlichen Arbeit überhaupt, in die Mittel, mit denen sie sich vollzieht. Diese Mittel sind Sprache, Schrift, öffentliche Meinung. Die Arbeit gilt der höchsten, der ethischen Einheit des Geschlechtes. Diese wird, so zeigt der Verfasser, in der Mitte der Geschichte in der Thatsache sicher gestellt, „in welcher die Gesinnung des persönlichen Gottes aus ihrem Mysterium hervortritt". S. 177. Erst mit diesem lebendigen restaurativen Einheitspunkt ist auch, wie wir bereits fanden, der Anfang der Geschichtsphilosophie gegeben. Jetzt erst erscheint der einende Gedanke des Reiches Gottes.

Auf den allgemeinen Theil, welcher den Ueberblick über dasjenige enthält, was für das Begreifen der Geschichte erforderlich ist, folgt nun der angewandte Theil. Jener Theil erkannte als dasjenige, was in der Geschichte zu begreifen sei, die Idee der Menschheit. Dieser Theil hat nun zu zeigen, wie diese Idee im Zeitenlaufe sich verwirkliche, wie die Idee das Gebiet der Erscheinung erfülle.

„Die Verwirklichung der Idee der Menschheit oder des Menschen als persönlichen Wesens", das ist das Thema. In zwei grossen Zeiten liegt die Ausführung, in der Zeit vor, und in der Zeit nach Christus. Die „niedrigste Zahl" der Zeit vor Christus sind: viertausend Jahre. Den Anfang bildet ein Menschenpaar. S. 227. Es steht in Willenseinheit mit der Urperson. Nun kommt der Fall und die Sündfluth. Nun tritt die Zerklüftung der Völker ein. Es folgt die Darstellung dieser in den Volksbestand hinein sich fortsetzenden Vereinzelung. China ist das lebende Beispiel. Phönizien und „die Abrahamiden" sind als Mittel für die Völkereinheit gezeichnet. Griechenland setzt den Zusammenhang der Völker fort, und macht ihn zu einem stetigen. „In der Dialectik der

Weltgeschichte verliert die Zerstreuung ihr Uebergewicht und das Streben der Sammlung erhebt sich ihr gegenüber". Das ist die Bedeutung Griechenlands. Vom „griechischen Leben" führt der Schritt in die römische Welt. S. 311.

Jetzt tritt in der Person Jesus das „Restaurationsprincip" in die Geschichte. Die zweite Periode, die der Erfüllung, folgt nun auf diejenige der Vorbereitung. Die Realität der Menschheitsidee ist eingetreten. Wer sich dieser Realität hingiebt, nimmt an ihr Theil. Der Verfasser führt dann durch die alte Kirche, die Völkerwanderung, die Kreuzzüge, die Romantik, die Reformation und die Revolution bis zur Gegenwart.

Hier aber tritt nun ein dritter Theil ein, welcher diese Gegenwart und die Zukunft behandelt. Denn wenn der Geschichtschreiber, so könne doch, meint der Verfasser, der Geschichtsphilosoph mit der Gegenwart nicht abschliessen. Denn dieser, „wenn er mit dem Vergangenen abschliessen will, tritt sich eigentlich selbst in den Weg; er unternimmt etwas Unmögliches, indem jeder neue Augenblick ihm sein Werk zertrümmert". S. 455. Allerdings habe der Philosoph die Zukunft „nur als subjective Form unserer Anschauung, nicht aber als erfüllte Zeit". Soviel lasse sich indess voraussehen, dass die beiden Mächte, welche unsere Gegenwart bewegen, sich auszugleichen haben. Die Richtung auf Herstellung des Reiches Gottes, und diejenige auf sinnlichen Genuss in Begehrlichkeit bis zur Gewalt, — sie werden zu einer Katastrophe führen. Und diese wird durch einzelne dämonische Ausbrüche der feindlichen Gewalten deutlich in Aussicht gestellt. Diese Katastrophe dient aber zugleich als Reinigungsmittel. Die Idee geht ihren Weg weiter. Der Logos geht festen Schrittes durch die Zeiten. Das Gottesreich vertieft sich und breitet sich immer mehr aus. Europa wird hierfür die Führerschaft behalten, Afrika wird wahrscheinlich noch in die Bewegung hineingezogen werden. Australien kommt nicht in Betracht. Nur ein Gegensatz, derjenige von Gut und Böse, er findet keine Ausgleichung. Ueber die Widerwilligen aber schreitet die werdende Einheit ruhig weiter. Das Ziel ist die ethische Vollendung Aller,

die der Einheit sich einfügen wollen, im verklärten Kosmos. Soweit das Werk. —

Bleiben wir gleich bei diesem dritten Theil etwas stehen. Wodurch rechtfertigt der Verfasser dessen Erscheinen? Der Rechtfertigung bedarf es doch gar sehr. Denn die Gliederung der Geschichte in Zeit der Vorbereitung und in Zeit der Erfüllung reicht völlig hin. Sie ist logisch so in sich geschlossen, dass sie ein Drittes ausschliesst. Alles, was Mehring im dritten Theil giebt, fällt auch vollständig mit dem zweiten zusammen. Warum also dennoch ein dritter Theil? „Um möglichen Einwürfen, die man gegen den Ausgang der Geschichte und in Folge davon gegen die Geschichtsphilosophie zu erheben versucht sein könnte, zu begegnen". Oder: Um sich nicht selbst in den Weg zu treten, um nicht den Schein zu tragen, „etwas Unmögliches" unternommen zu haben, da man doch den Schluss der Erdgeschichte nicht kennt. Denn der Geschichtsphilosoph bedarf ja als Gegenstand der Beobachtung eben die ganze Geschichte. Gewiss, grade so ist's. Aber hat Mehring die Geschichte denn ganz, wenn er die noch fehlende Zukunft hinzudenkt? Diese Zukunft wird damit doch niemals: Geschichte, also erfahrungsmässig gefundener Gegenstand für die philosophische Auffassung. Geschichtsphilosophie beschäftigt sich jedenfalls doch mit wirklicher, nicht mit blos gedachter Geschichte.

Hier tritt ein Mangel der ganzen Arbeit hervor. — Sie hat vortreffliche Seiten. Sie liegen in den psychologischen Gesichtspunkten und Beweismitteln, obwohl die Anwendung auf die Völkerindividuen fehlt. Und damit fehlt das eigentliche Eingehen auf die Frage, welche Seite des Geisteslebens dieses oder jenes der Kulturvölker vorwiegend etwa in sich darstelle. Es fehlt das Eingehen auf die Frage, welche Aufgabe für die Herstellung der ethischen Einheit, die doch eine in sich reiche und gegliederte sein wird, dem Einzel-Volke etwa anvertraut sei. In dieser Beziehung ist die Arbeit arm zu nennen. Sie hätte in Etwas die Arbeit Hermann's, auch in ihren Fehlgriffen, für die europäischen Völker beachten können. Sie hätte sich mehr selbst mit Socialisten und mit neueren Nationalökonomen beschäftigen sollen. Sie hätte

damit Probleme aufgegeben erhalten, die sie nicht einmal berührt. —

Doch lassen wir das. Jener Haupt-Mangel der Arbeit besteht, wie vorhin angedeutet, darin, dass sie eine exacte Geschichtsphilosophie sein will. Und diese ist natürlich nur dann möglich, wenn das Forschungsgebiet vollständig vorliegt, welches hier nicht der Fall ist. Mehring ergänzt es deshalb. Er zieht die Zukunft hinein, um das Recht zu gewinnen, auf der ganzen Breite des Gebiets seine Philosophie nun aufzubauen. Diese giebt sich den Anschein, exact, frei und voraussetzungslos demonstrirend zur „Urperson", der Geschichtsidee, zu gelangen. In der That aber vermag sie dieses nicht. Insofern ist der allgemeine Theil des Werkes, welcher weitaus der vorzüglichere ist, sehr bedroht. Erwiesen ist durch Nichts, dass die Urzelle, dass die monistische Entwicklung der Menschheit aus ihr, weniger wissenschaftlich sei, als die angenommene Urperson. Erwiesen ist auch nicht, dass das Entsinken des Individuellen in das Allgemeine, dass der Buddhismus und Schopenhauer eine schlechtere Geschichtsphilosophie schaffen. Deshalb wäre es besser gewesen, Mehring hätte seiner Arbeit nicht den Titel: „Die Geschichtsphilosophie", sondern sofort den genaueren: „Christliche Geschichtsphilosophie" gegeben.

Hiermit haben wir unsere Uebersicht zu schliessen. Wir fassen das Ergebniss in einem Abschluss nun zusammen.

Schlussbetrachtung.

Wir haben eine lange Reihe der Gedanken über Sinn und Bedeutung der Völkergeschichte an uns vorüberziehen lassen. Sie erschienen in geformter, oder loser, in ausgearbeiteter, oder rein ursprünglicher Form.

Aus dem Alterthum auftauchend, traten zuerst jene Anschauungen entgegen, welchen die Welt der Geschichte nur vorhanden schien, um das Göttliche zu offenbaren und zu beweisen. War die Geschichte ein Kunstwerk, so ward es doch nicht gesehen und gewürdigt, weil der Künstler selbst die Aufmerksamkeit völlig auf sich zog. Diese Auffassung fanden wir auf den ersten Stufen aller Völker. Sie gipfelte uns innerhalb der Kirche. So war es natürlich, dass sie in der Erwartung des Endes dieser Welt sich vollendete, und die Geschichte auf diesen Ausgangspunkt hin berechnete. Ihr „Pessimismus" ist ein auf die gegenwärtige Weltgestalt beschränkter. Er greift kräftig und hoffnungsreich über diesen Weltbestand hinaus. Er stumpft nicht ab, er ruft zu Leiden und Thaten auf. So setzt sich die theologische Auffassung der Geschichte, wenn auch mehr zur Seite gedrängt, bis in die Gegenwart fort, und wird auch ferner ihren Anspruch, die Formel für die Lösung der grossen Frage zu besitzen, nicht aufgeben.

Man könnte deshalb fragen wollen, warum der theologischen Anschauung innerhalb unserer Darstellung der kleinste Raum gewidmet sei? Die Ursache liegt in dieser Anschauung selbst. Sie hat, so lange sie alleinherrschend dastand, die irdischen Dinge in ihren eigenen Werthen wenig, wie

gesagt, gewürdigt. Sie hat dieselben in der Regel nur in Bezug auf Gott gedacht. Sie hat sie zu sehr nur als Zeugen und Mittel göttlicher Thaten verstanden. Sie ist in den Stoff, in die geschichtlichen Erscheinungen selbst, nicht eigentlich eingetreten. Sie ist der reichen Gliederung dieses Stoffes demnach nicht nachgegangen. Wo sie ein geschichts-philosophisches Bild hingestellt, da ist dieses also nothwendig selbst zu wenig reich und gegliedert ausgefallen. Denn der Gedanke hat den Gegenstand und Stoff nicht durchdrungen, und sich mit ihm nicht gesättigt. Deshalb ist er selbst ärmer geblieben. Und deshalb ist die Uebersicht über die Arbeiten rascher beendigt, welche vom rein theologischen Gesichtspunkte aus geschaffen wurden, welche entstanden, so lange dieser Gesichtspunkt in unbeschränktem Besitz war, oder so lange die Kirche die Wissenschaften beherrschte.

Die theologische Anschauung der Geschichte bleibt arm, so lange sie mit jenen Wissenschaften sich auseinander zu setzen nicht genöthigt ist, oder so lange dieselben von ihr äusserlich beherrscht sind. Die theologische Geschichtsanschauung konnte und kann erst reich und wahrhaft gross werden, wo sie mit den Grössen der natürlichen Welt rechnet, wie der grosse Apostel der Heiden es that.

Geeigneter für ein wahres Verständniss der Geschichte aus der Geschichte selbst, schien die humanistische Anschauung. Sie ging auf den Menschen, ging damit auf Art, Gliederung und eigenartige Entwicklung des geschichtlichen Stoffes ein. Sie hat dann vielfach kirchliche Gedanken aufgenommen. Sie konnte es um so leichter, nachdem in Folge der Spaltung innerhalb der abendländischen Christenheit der Arbeit ihre volle Ehre und der Welt ihr ganzer Werth auch innerhalb der Kirche zuerkannt wurde.

Endlich sahen wir die Geschichte von der materialistischen Weltanschauung aus behandelt. Vielleicht ist die Macht dieser Anschauung als Wissenschaft innerhalb der Wissenschaft augenblicklich etwas im Rückzug begriffen. Vielleicht feiert sie bald wieder neue Siege. Sie verdankt dieselben dann der weit verbreiteten Entmuthigung, mit welcher die Zeit auf philosophische Bestrebungen blickt. Aus dem Felde

geschlagen ist sie nicht, und wird sie nicht werden. Denn ihre Dichtigkeit als Anschauung ist zu bedeutend. Eine exacte Philosophie der Geschichte indess kann sie ebensowenig schaffen, als die von ihr am meisten befehdete kirchliche Richtung. Bringt es diese, wie sie ihr vorwirft, nur zu einer Theologie der Geschichte, so macht sie nur eine Physiologie der Geschichte. Und endlich kehrt sie reumüthig zu den Buddhisten zurück und verzweifelt an der Welt. Das ist ein Pessimismus, wie die theologische Geschichtsbetrachtung ihn niemals gekannt. Denn diese lässt die natürliche wie sittliche Weltbewegung schliesslich immer in der Weltverklärung münden.

Zuletzt haben wir die Richtung gesehen, die in verschiedenster Art zunächst unter der Form gesunder Reaction gegen diesen Materialismus, wie gegen den einseitigen Idealismus, — gründlich und anspruchslos für eine etwa künftige Philosophie der Geschichte arbeitet.

Alle drei Standpunkte für Auffassung der Geschichte, der theologische, anthropologische, physiologische, werden von jetzt an neben einander herlaufen. Ueber die letzte dieser Richtungen aber noch ein Wort.

Sie hat zunächst einmal gezeigt, wie thöricht es sei, auf Verwendung der Weltweisheit für die geschichtliche Forschung verzichten zu wollen. — Professor Huet in Gent sagte gegen die französischen Positivisten: „On ne se dépasse pas de métaphysique, chaque époque a la sienne, bonne ou mauvaise, qui la pénètre tout entière". Nichts ist gewisser, als dieses. Dasselbe ist den deutschen Materialisten wiederholt gesagt worden. Man hat deshalb die Hoffnung aussprechen können, „dass mit mehr Mass und Zurückhaltung, aber mit gleicher Begeisterung" sich unsere Philosophie zu dem Versuche immer wieder erheben werde, „den Weltlauf zu verstehen und nicht blos zu berechnen".

Damit ist allerdings anerkannt, dass wir ihn bisher nicht verstanden haben.

In der That wird zu diesem Act der Entsagung die Vielheit sich widersprechender Urtheile nothwendig leiten müssen, welche wir in dieser Arbeit darzustellen hatten. Von einem gesicherten, das heisst anerkannten Erwerb des ge-

schichtsphilosophischen Denkens kann nach keiner Richtung hin die Rede sein.

Jener grössten Frage, wie der in der Einleitung hervorgehobenen, ob es eine ausserhalb der irdischen Dinge stehende göttliche Leitung der Geschichte gebe — wir wollen ihrer nicht einmal erwähnen. In weit einfacher liegenden Dingen gehen die Urtheile unvereinbar auseinander. Ist es doch schon das wunderlichste Schauspiel, dass der französische, der englische, der deutsche, der italienische Geschichtsphilosoph, dass jeder so sehr geneigt ist, die ganze Weltgeschichte in seiner Nation, als der Blüthe der Welt, auslaufen zu lassen.

Sind aber etwa unsere Anforderungen an eine wissenschaftliche Geschichtsphilosophie gewachsen? Ohne Zweifel. Und sie werden immer mehr noch wachsen. Von der Philosophie der Geschichte müssen wir sagen, was Gustav Rümelin im Blick auf die Statistik bemerkt: „Die jüngsten Wissenschaften sind immer die schwersten; denn sie behandeln Probleme, welche man früher ganz übersah, oder gar nicht die Mittel hatte, in Angriff zu nehmen".

Es scheint in der That, als hätte man von diesen Schwierigkeiten oft auch nicht die geringste Vorstellung gehabt. „Die Menschheit — so sagte Rosenkranz 1835 — hat gegenwärtig eine Uebersicht wenigstens über alle Theile der Erde, über alle darauf wohnenden Völkerindividuen, sowie über die Hauptmomente ihrer geschichtlichen Erinnerung erlangt". Selbst C. Hermann meint: „Wir sind jetzt auf einem solchen Punkte der Entwicklung angelangt, von dem aus sich eine bestimmte sichere Ansicht über den Gesammtorganismus der Geschichte gewinnen lassen zu können scheint". Das ist fürwahr ein grosses Wort. Entschlagen wir uns aber unserer uns lieb gewordenen Voraussetzungen, verzichten wir auf sie zu Gunsten ernster und nüchterner Forschung, und das wird doch zu verlangen sein, so müssen wir es entschieden in Abrede stellen, dass wir auf einem solchen Punkte wirklich stehen.

Man beachte den Stand der Untersuchungen. Man sehe,

ob die Bausteine vorhanden sind, aus welchen der kühne Bogen der gesuchten Wissenschaft sich wölben kann. —

„Wie gelangen wir, fragt Lessing im Laokoon, zu der deutlichen Vorstellung eines Dinges im Raum? Erst betrachten wir die Theile desselben einzeln, hierauf die Verbindung dieser Theile, und endlich das Ganze. Unsere Sinne verrichten diese Operationen mit einer so erstaunlichen Schnelligkeit, dass sie uns nur eine einzige zu sein bedünken, und diese Schnelligkeit ist unumgänglich nothwendig, wenn wir einen Begriff von dem Ganzen, welches nichts als das Resultat von den Begriffen der Theile und ihrer Verbindung ist, bekommen sollen". Hier ist genau die Art gezeichnet, wie wir zum Begriff des Kunstwerkes gelangen. Es ist immer nur durch mehr oder weniger mühsame Zusammenfassung des Einzelnen zum Ganzen.

Wenden wir dieses auf unsern Fall an. Wir würden die einzelnen Kulturgebiete erst kennen, die Leistungen derselben für das Kulturleben der Menschheit im Ganzen erst verstehen müssen. Wir würden alle einzelnen Kulturkreise, als dem Ganzen dienende Glieder in ihrer Eigenart, in ihrem bestimmten Werth für dieses Ganze überblickt haben müssen, um das Ganze der Bedeutung der Geschichtsbewegung verstehen zu können. Und wiederum würde der aus dem Einzelnen gewonnene Gedanke des Ganzen uns helfen müssen. Das Ganze würde uns Bedeutung und Werth der Einzelnen, der Glieder, der geschichtlichen Elemente erst vollends aufschliessen. Denn in einem Tongefüge wird der Werth des einzelnen Tones, der einzelnen Stimme, aus dem Ganzen gewonnen und so für das Verständniss aufgeschlossen. Der unendliche Reichthum geschichtlicher Erscheinungen muss mindestens überblickt und zur Hand sein, ehe an die Herstellung des Ganzen gedacht werden kann. Sind wir so weit? Suchen wir uns diese Frage zu beantworten.

Es ist doch grade der Anfang, das erste Erscheinen und Bewegen des Menschen auf der Bühne, welche in tiefe Nacht gehüllt ist. Ist der Urzustand derjenige der Gesittung oder der thierischen Rohheit? Ist jene, die theologische Anschauung, welche Martius und Gatterer vertheidigten, jemals wi-

derlegt? Haben es Lubbock und Wallace etwa schon gethan? Darwin ist dieser Meinung nicht. Er sagt: „The problem of the advance of savages towards civilisation is at present much too difficult, to be solved". Und doch könnte auf diesem Wege nur die Frage gelöst, die Annahme des wilden Urzustandes annehmbar gemacht werden. — Aber wir haben seit 1859 eine Paläontologie des Menschen. Es war in diesem Jahre, als Lyell das Vorhandensein des quaternären Menschen, so sagt man, erwies. Im folgenden Jahre untersuchten Lartet und Christy die Höhlen Südfrankreichs. Jetzt besitzen wir eine „palaeontologie humaine", wie Hamy seine Arbeit betitelt. Das erste Kapitel der Geschichte heisst nun wie bei Lenormant in seinem „Anfange der Kultur" nicht anders, als: „der fossile Mensch". Marselli fängt in seiner Scienza della storia folgerichtig auch damit an. Wird der fossile Mensch uns Rede stehen? Bis es geschieht, muss unverwehrt bleiben, mit Schelling zu gehen. Er sagt in der Methode des akademischen Studiums: „Ich halte den Zustand der Kultur durchaus für den ersten des Menschengeschlechts". Die Pfahlbauten widerlegen gewiss nicht. Erkennt doch auch Peschel in seiner „Völkerkunde" von 1875: „Gegenwärtig fehlt es an jeder zwingenden Thatsache, um irgend einen Rest der Pfahlbauzeit für älter zu halten, als die Pyramiden am Nil". S. 46. Ueber die Dinge am Nil aber ist die Verwirrung bekanntlich sehr hoch gestiegen. Henne setzt Menes auf 6117, Brugsch auf 4393, Hofmann auf 2182 vor der christlichen Zeitrechnung. Wer hat nun Recht? Und ähnlich ist's mit unserer Kenntniss der alten Kultursitze überhaupt.

„Die Menschenraçen der alten Welt sind Species einer einzigen Art, sind Abkömmlinge einer einzigen Familie, die ihre ursprünglichen Stammsitze an den äquatorialen Seen von Afrika inne hatte, von wo aus die Nachkommen dieser, anfänglich dem Laufe der Flüsse folgend, sich nach den verschiedenen Richtungen des afrikanischen Festlandes und zuletzt nach Europa und Asien verbreitet haben". So Leo Reinsch 1873. Für den sprachlichen Beweis legt er die Sprache der Teda, eines Volkes zu Grunde, welches weit über dreitausend Jahre die Oasenlandschaften der libyschen Wüste

bewohnt. Stand die Wiege der Geschichte und Kultur auf Erden in Afrika? Warum nicht? Stand sie in Lemurien? Wer hat bisher ein irgend wie entscheidendes Wort reden können?

Von anderer Seite hat man neuerdings acht von einander mehr oder weniger unabhängige Kultur-Mittelpunkte angenommen. Es sind der chinesisch-japanische, indisch-malaiische, iranisch-semitische, ägyptische, europäische, arabische, aztekische und endlich der peruanische. So ein Forscher in Nummer 17 des Auslands von 1875. Wir sind mit einem Wort über die Anfänge der Völkergeschichte noch völlig im Unklaren. Die Londoner „Transactions of the ethnological society", werden noch zu stattlichen Reihen von Bänden anwachsen müssen. Das „Journal of the asiatic society of Bengal" wird noch lange Inschriftensammlungen zu geben haben. Ethnologische Forschungen, wie diejenigen von A. Bastian, welcher wenigstens eine Masse von Nachrichten giebt, und Zeitschriften für „Völkerpsychologie" werden noch lange zu erscheinen haben. Mehr als ein Reisender wird noch auf sprachliche Entdeckungen gehen müssen, wenn auch nicht zu Fuss, wie Korös von Ungarn nach Tibet, bis —. Nun, bis wir von Alterthumskunde reden können.

Wir finden in Herder's „Ideen" Berichte über Völkerzustände, über die wir jetzt, nach kaum hundert Jahren, lächeln. So hat Herder etwa über den von Polybius mitgetheilten Periplus des Hanno, über die wunderlichen westafrikanischen Küstenvölker gelächelt. Wie könnte eine nicht ferne Zukunft über unsere Kunde morgenländischer Dinge lächeln! Vielleicht wissen wir von der eigentlichen Bedeutung der Sotho-Neger, oder der Chibcha-Nation in den Anden, nicht mehr, als die Alten von den Arimaspen, welche die Sitte hatten, den Greifen das Gold zu stehlen.

Es ist wahr, die vergleichende Religionswissenschaft macht täglich Fortschritte. Und doch hat M. Haug, indem er Max Müller's „Einleitung zur Religionswissenschaft" besprach, darauf aufmerksam gemacht, wie hier kaum das Allernothwendigste in Angriff genommen sei. „Obschon z. B. alle vedischen Texte uns vorliegen, so sind wir doch noch

weit von einem vollständigen Verständniss derselben entfernt. Die eigentlich eingehende Exegese, der wir doch allein das genaue Verständniss des Alten Testaments verdanken, es hat beim Veda eigentlich noch gar nicht begonnen". Und würde das Material verstanden sein, so würde dann doch erst die geschichtliche Kritik einzutreten haben. Die Schriften der meisten Völker gehören verschiedenen Zeiten und Verfassern an. Das Alte ist also vom Neuen erst zu scheiden, das Schriftthum mit der Volksgeschichte in Verbindung zu setzen, „das, was etwa dem Religionsstifter angehört, von den Werken seiner Vorgänger und Nachfolger zu trennen. — Diese Aufgabe ist aber eine höchst schwierige und kaum in Angriff genommen." So Haug.

Eben so verhält es sich doch wohl mit der vergleichenden Sprachwissenschaft, Grimm und Schaffarik haben deutsche und slavische Quellen eröffnet. Bopp und Burnouf haben das Morgenland aufgeschlossen. Eine Menge früher unbeachteter Sprachen ist in Untersuchung genommen. Seit Remusat giebt es chinesische, seit Champollion ägyptologische Studien in einer Weite, die man kaum geahnt. Und doch, wie unsicher sind die Ergebnisse für die Verwandtschaften und Wanderungen der Völker. Denken wir nur an Grill, welcher im vorigen Jahre den Satz aufstellen konnte, das hebräische Volk gehöre als arisches Glied zur indogermanischen Völkerfamilie. So wenig sind wir über das „Verhältniss der indogermanischen und semitischen Sprachwurzeln" irgendwie einig.

Wir sind über wenige Sprachen nach Abstammung und Entwicklungsgang überhaupt völlig unterrichtet und unter uns einig. Man hat aus den übrigen eigentlich nur zwei Sprachfamilien ausgeschieden, um sie zu untersuchen. Wir meinen die arischen und semitischen Sprachen. Sie sind aber auch die einzigen, welche Gegenstand für eingehende Untersuchung sein konnten. Dieses Beobachtungsgebiet ist doch, wie Max Müller in einem 1868 zu Cambridge gehaltenen Vortrag (Ess. IV.) gesteht, „ein höchst beschränktes". Denn jene zwei Sprachfamilien sind in Wahrheit nur „zwei kleine Sprachniederlassungen, und alles, was wir von ihnen kennen, ist die Periode ihres Verfalles, nicht die ihres Wachsthums".

Somit bleibt der Sprachwissenschaft noch ein sehr weites Feld für die Forschung, wenn sie über die dunkle Geschichte der Völker Licht zu verbreiten helfen will. Bis jetzt vermögen wir nicht einmal, die einfachsten Vergleiche zu ziehen. Es ist richtig, keine Philosophie der Geschichte der Menschheit, bis man die morgenländische Kultur mit der klassischen wirklich vergleichen kann.

Mit der Verwendung der Statistik aber ist nun eine Hülfswissenschaft eingeführt, welche ganz neue Fragen an den geschichtlichen Stoff stellt. Sie hat deshalb ein weites Netz sorgfältiger Beobachtung über alle Gruppen der Gesellschaft gespannt. Als Bevölkerungsstatistik hat sie Grundbestand, Art und Bewegung der geschichtlichen Massen zu finden und darzustellen versucht. Aber was sie auch geleistet, es trägt die Spuren erster Anfänge. Sie hat die Gesetze der Gesellschaft gesucht, und ist in den seltensten Fällen über die Aufzeigung wiederkehrender und gleichmässiger Causalverknüpfungen hinausgekommen. So urtheilt Rümelin in seinen „Reden und Aufsätzen" Tüb. 1875. Wie wenig hat die Statistik uns die Bevölkerungs- oder die Eigenthums-Bewegung, sei es gesellschaftlicher Gesammtkörper, sei es einzelner Gruppen, bisher zu zeigen vermocht! Sie hat aber dazu gedient, uns zu sagen, dass wir auf eine eingehende Kenntniss alter Völker überhaupt zu verzichten haben. Denn wir können ihnen mit statistischen Beobachtungen nicht mehr beikommen. So werden wir auch hier in Betreff der Entwicklungsgesetze der Menschheit, die wir suchen, höchst anspruchslos sein müssen. Sie werden — wie Rümelin sagt — „noch für ungemessene Fernen der wissenschaftlichen Erkenntniss verschlossen und nur einem ahnungsvollen Glauben zugänglich sein". S. 29.

Und so ist's mit den Ergebnissen der Nationalökonomie überhaupt.

Bedenken wir, dass die Grundlagen einer wirklichen systematischen Volkswirthschaftslehre erst seit hundert Jahren gelegt sind. Dies schon genügt, uns zu zeigen, dass wir eben erst mit der wissenschaftlichen Ergründung des Wesens und der Bewegung der Gesellschaft beginnen. Die National-

Oekonomie ist wie keine Wissenschaft Kind der Neuzeit. Aber sie ist auch völlig Kind. Es giebt in ihr, wie Kautz in seiner „National-Oekonomik“ sagt, „noch wirklich weite, öde Strecken, die der Bebauung und der Pflege bedürfen“.

So tritt die Neuzeit überall mit ganz neuen Mitteln und Forderungen in das Forschungsgebiet ein, und an die Sachen heran. Die Haupt-Sache aber ist und bleibt doch das menschliche Innen-Leben in seiner Freiheit und Gebundenheit.

„Das Leben — sagt Virchow — ist nur eine besondere, und zwar die complicirteste Art der Mechanik“.

Wir besitzen weder die Neigung, noch die Mittel, dieses zu leugnen. Die Frage für uns ist nur die, ob das Geheimniss des Lebens dadurch zugänglicher geworden sei? Anthropologische Studien und Gesellschaften sind im Wachsen. Die Arbeitstheilung hat die Aufgabe unendlich vervielfacht. Sie wächst im Vorschreiten. Das Schwierige aber liegt darin, dass alle Geist- und Naturwissenschaften in der Anthropologie einander begegnen. „Es ist wenig Hoffnung vorhanden, dass eine schärfere Beobachtung diese Lücke ergänzen werde, um Somatologie und Psychologie des Menschen in wissenschaftlichen Zusammenhang zu bringen“. So Heinrich Ritter.

Für die Erforschung und das philosophische Verständniss des Lebens der Völker ziehen wir daraus aber sehr niederschlagende Folgerungen.

Völker? Was ist das? Sind sie mehr als Ameisenhaufen? Der Masseninstinct dieser Haufen steht, sieht man auf seine planvollen Schöpfungen, vielleicht nur um wenige Stufen unterhalb desjenigen der sehr eingebildeten Menschen. Ist die Bewegung innerhalb eines Volkes freier, als diejenige innerhalb der Hunderttausend Polypen, welche ein einziger Asträastamm vereinigt? Mit der Freiheit ist es eine sehr fragliche Sache. Und das Glück? Ist „das Auster-Leben nicht glücklicher als das Fisch-Leben?“ Und ist dieses nicht weit glücklicher als das Menschen-Leben? — So reden Diejenigen, welche die Geschichte nur als Naturleben kennen. Ist ihnen gegenüber das Geistesleben des Menschen, ist die geistige Seite seiner Geschichte sichergestellt? Ist der Beweis dafür aus der Erfahrung geführt?

Die Frage nach Ursprung und Gewalt des Bösen in der Menschheit wird aus der Erfahrung niemals zu beantworten sein. Was ist das Böse? Ist es der Mangel, oder ist es positive Verkehrtheit? Welche Macht äussert es innerhalb der Geschichte? Ist deren Verlauf durch das Böse geändert? Ist er in andere Bahnen gelenkt? Ist die Geschichte wesentlich, oder etwa nur hinsichtlich ihrer Erscheinungsform durch das Böse bestimmt worden? Giebt es wirklich einen Kampf des Guten und Bösen in der Geschichte? Oder sind diese Gegensätze eigentlich nur Seiten derselben Sache, sind sie verschiedenartige Erweisungen derselben Masse und Macht? Hat die Geschichte demnach ein sittliches Ziel? — Hiermit hängt noch Weiteres zusammen.

Die grosse Frage nach dem Verhältniss von Freiheit und Nothwendigkeit wird jedenfalls niemals genügend beantwortet werden können. Conrad Hermann gesteht ein, dass „die Auflösung dieses Problems etwas ausserhalb der Grenze des menschlichen Geistesvermögens Liegendes sei". Also würde grade die Haupt-Frage der Geschichtsphilosophie ungelöst bleiben.

Lessing hat zu zeigen gesucht, dass „selbst das instinctive Verfahren eines Homerischen Genius sich aus den in der Natur der Poesie gegründeten Stylgesetzen erkläre. Auch die genial aufgefasste Welt zeigt einen ausnahmslosen Zusammenhang der Motivation". Wagner hat darauf hingewiesen, wie überall, wo sich Leben zeige, ein erforschbarer Zusammenhang allgemeiner Art sich vermuthen lasse. Rümelin sagt: „Gesetzmässig ist die Entwicklung des genialsten Menschen nicht weniger, als die der dürftigsten Kryptogame — aber in der Betrachtung der Menschen verbirgt sich das Gesetz unter der unabsehbaren Menge von störenden und modificirenden Coefficienten der Erscheinung".

Diese innere, auch freier Bewegung zu Grunde liegende Gesetzmässigkeit wird die Wissenschaft zu suchen haben. Die Geschichtsphilosophie wird vielleicht erst dann, wenn jene Gesetzmässigkeit gefunden ist, eine Wissenschaft heissen können. Denn dann erst wird sie der Forderung Mill's genügen: vorhersagen zu können. Sie muss dann in Zukunft

eintreten sollende Ereignisse mit derselben Genauigkeit nach Zeit und Wirkung bestimmen können, wie Leverrier das Eintreten seines Planeten.

Das ist in Deutschland auch schon ausgesprochen worden, ehe die Statistik die Forschungen Quételet's über die Gesetzmässigkeit in den scheinbar willkürlichen Handlungen verwendete. „Eine Rechnung ohne Controle ist soviel wie gar keine" — sagt Herbart in der Abhandlung über die Nothwendigkeit der Anwendung der Mathematik auf die Psychologie. So müssten wir, wenn Philosophie der Geschichte eine exacte Wissenschaft wäre, allerdings auch den „Fortschritt" berechnen können. Damit würden wir ja das Knäuel der Verlegenheiten, die sich um diesen Punkt bilden, endlich einmal zerhauen haben.

Und doch werden wir verzichten müssen. Es ist nicht so sicher mit der Rechnung. „Die Geschichtsphilosophie — sagt Edward Tylor — welche nach allgemeinen Gesetzen die vergangenen Erscheinungen des Menschenlebens auf der Erde erklärt, und die zukünftigen voraussagt, ist in der That ein Gegenstand, mit welchem bei dem jetzigen Zustande unseres Wissens selbst ein Genie, wenn ihm auch weitgehende Untersuchungen zu Hülfe kommen, es kaum aufnehmen zu können scheint". Dagegen werden wir nichts erinnern wollen.

Wie ist es aber mit jenem Fortschritt? Hören wir einmal Ulrici. Sehr gut sagt er im 27. Bande der „Zeitschrift für Philosophie" —: „Die Schwierigkeit ist nur, nicht blos die eine allgemeine Grundidee, um deren Entwicklung das Ganze sich dreht, zu erkennen, sondern zunächst auch nur soviel nachzuweisen, dass überhaupt eine Entwicklung, ein Fortschritt stattfinde, und welches das Mass, der Rhythmus, die Linie der fortschreitenden Bewegung sei". Den Fortschritt haben der Idealismus sowohl, als der Optimismus, dessen Geschichte Gass neulich (Berlin 1876) wenigstens angedeutet hat, auch nur behauptet. Bewiesen haben sie ihn nicht. Die St. Pierre, Diderot, Condorcet, Véron, St. Simon, Lubbock, Mill, Buckle, Romagnosi, Bertolo, die deutschen Idealisten, sie alle sind mehr oder weniger vom ungemessenen Fortschritt und ewigen Frieden überzeugt. Vertrauensselig

ist Carey. La population tend à se mettre au niveau des moyens de l'existence! ruft Bastiat. Denn auf diese materielle Frage werden wir doch immer wieder zurückgeworfen werden.

Und in dieser sehen dann nicht alle so unbesorgt in die Zukunft. Hatte doch Malthus, wie wir sahen, die Möglichkeit dessen, was Bastiat behauptet, in Abrede gestellt. Ricardo schliesst sich dem wesentlich an. Bei beiden treffen wir die Neigung, nicht die Linie, sondern den fatalistischen Kreislauf geschichtlicher Bewegung zu denken. Andere haben Anderes in Aussicht gestellt. Es begann eingesehen zu werden, dass regelmässig mit der Blüthe der Völker auch die Gefahr der Entvölkerung verbunden sei. Polybius schon nennt sie Oliganthropie, und weiss sehr wohl, dass sie nicht „dem Kriege, noch der Krankheit, sondern der Unlust der Landleute, für eine Familie zu sorgen", zu verdanken ist. Prevost-Paradol hat in seinem: „France nouvelle" die für Frankreich bereits eingetretene Bevölkerungsabnahme dem Lande vorgestellt. Lemontey, Sismondi und Cherbouliez warnen ebenso. — Sie sehen auf die gewerbliche Entwicklung mit der grössten Unruhe. Mill sagt: „Es ist sehr fraglich, ob bis jetzt alle unsere mechanischen Erfindungen die Tagesmühe auch nur irgend eines menschlichen Wesens erleichtert haben". Engel hat in Deutschland auf das moderne Industriesystem als „Verbrauch von Menschen zu Gunsten des Kapitals" erschütternd aufmerksam gemacht. Unsere Bildung ist deshalb nicht gesicherter, als diejenige der alten Welt. So zeigt Bouillier in seinem von uns bereits erwähnten Werk, worin er „Moral und Fortschritt" bespricht. Auch Carrau in seinem „La loi du progrès" findet kein Gesetz des Fortschritts. Die persönliche Freiheit grade duldet, so behauptet er, nun einmal den Fortschritt nicht.

Aus demselben Grunde hat auf volkswirthschaftlichen Unterlagen Roscher, hat auf philosophischem Grunde Lotze, wie wir sahen, die Vertrauensseligkeit des „Fortschritts" der Menschheit sehr ernst herabgestimmt.

Wir stehen also wesentlich noch ebenso rathlos, als früher da, wenn man fragt, ob die Menschheit zurückgehe, still stehe,

oder im Fortschritt sei. Ist die grade Linie, ist die Spiral-Linie, oder ist der Kreis das Zeichen für die Bewegung der Menschheit? Wir wissen es nicht. — Am wenigsten wissen wir Ziel und Zukunft des „Fortschritts". Vielleicht hatte St. Simon Recht. Er sagt: „L'idée de perfectibilité entrevue par Vico, Lessing, Herder, Condorcet est restée stérile dans leurs mains, parce qu'aucun de ces philosophes n'a su caractériser le progrès".

Ist der Fortschritt in der Geschichte der Menschheit „das Naturgesetz", welches diese Geschichte ordnet? Und hat die Geschichtsphilosophie, wie H. Ritter in der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften sie bestimmt, dieses Naturgesetz zu suchen? Dann können wir um so gewisser mit Ritter „diesem Unternehmen keinen Erfolg zusprechen".

Wir sagten oben: Die Geschichte zeigt uns keinen Anfang. Nun sind wir hinzuzufügen genöthigt: Sie zeigt auch kein Ende. — Sehr schlimm das für eine Philosophie der Geschichte! „Wir können, sagte Johannes von Müller richtig, das Drama nicht eher, als nach seiner Vollendung beurtheilen". V. S. 432. Damit aber meinte er unsern Fall. Erinnern wir uns, wie Schelling betonte, dass der menschliche Geist in einer solchen Erscheinung ohne Anfang und Ende, in einem solchen „Unbeschlossenen", sich nicht zurecht finden könne. Man wird uns einwerfen, es sei dann auch niemals die Darstellung eines Einzellebens, niemals eine Selbstbiographie möglich. Allerdings, was die Autobiographie für den Einzelnen, das mag die Philosophie der Geschichte für die Menschheit sein.

Ganz wohl. Die Menschheit arbeitet an ihrer Selbstbiographie. Sie liest jedes Blatt aus dem Staube. Vielleicht ist es geeignet, auf ihre Kindheit Licht zu werfen. Sie greift nach jedem Lebens-Zeichen. Vielleicht bietet es neuen Anhalt, um durch Vergleichung die Räthsel der ersten Lebensalter zu lösen. Sie bückt sich nach Küchenabfällen in Pfahlbauten und tausend Kleinigkeiten. Vielleicht dienen sie, ein leeres Blatt mit geringen Zeichen wenigstens zu bedecken. Das Alles aber sind nur Versuche einer Lösung. Werden diese Räthsel jemals auf Erden für den Menschen entwirrt

werden? Wir zweifeln. Auch sein eigenes Leben wird Niemand beschreiben, ohne auf Räthsel seiner Lebensführung und seines Innenlebens zu stossen. Und diese Räthsel wird er als solche stehen lassen müssen. Denn der Mensch wird niemals sich begrifflich in seine Gewalt bekommen. Er schafft und formt sich nicht, sondern er findet sich geschaffen und geformt vor. Sein Denken ist nur Nach-Denken. Und er denkt sich nur, so weit er sich zum Gegenstand der Selbstbeobachtung machen kann. Es ist aber der kleinste Theil seines Innenlebens, welcher in das Licht des Bewusstseins emportritt, also der Betrachtung unterliegt. Der grösste Theil der Innenwelt bleibt in Unbewusstsein versenkt. Er ist die dunkle Wurzel des Erscheinenden. Dieser Wurzel wird der geschaffene Geist nicht habhaft. Er begreift nicht das Sein, dem sein Denken entstammt. So beschränkt sich der Kreis seiner Beobachtung hinsichtlich seines Geisteslebens auf die an das Licht des Bewusstseins emportauchenden Spitzen der Gedanken. Bis zu ihrem Fuss hinab verfolgt er sie niemals. Er hat immer nur mit einzelnen Erscheinungen zu thun; Mitte und Tiefe derselben aber bleiben verschlossen. Und auch Anfang und Ende seines eigenen Erscheinens in dieser Erdwelt bleiben ihm ebendeshalb ein Räthsel.

Und doch hat der Mensch für seine Lebensbeschreibung ein Mittel, welches die Menschheit nicht besitzt. Er kann sich mit Anderen vergleichen. Er kann dadurch auf seine Art und Bestimmung hin Rückschlüsse machen. Das kann die Menschheit nicht. Es ist keine zweite ausser ihr vorhanden. Es ist, wie Bastian sagt, kein zweiter „Menschheitsbaum“ vorhanden, an welchem diese unsere Menschheit sehen könnte, wie die krönende Blume aussieht. Wo die Menschheit innerhalb der Entwicklung eigentlich steht, wird sie also niemals wissen können. Wir könnten weit eher zu sagen uns vermessen, auf welcher Stufe seiner Lebensbewegung unser Sonnensystem angekommen sei. Denn wir werden vielleicht einmal ein zweites derartiges Sterngehäufe zur Vergleichung erforschen lernen. Schwerlich aber werden wir eine zweite Menschheit beobachten. — Die Menschheit weiss also gar nicht, wo auf der Linie ihrer Entwicklung sie

steht. Aber „so lange wir nicht einmal wissen, ob wir uns im ersten oder letzten Zehntel der Geschichte der Menschheit befinden, ist jede universalhistorische Construction, um die einzelnen Völker und Zeiten unterzubringen, ein Luftschloss". So Wilhelm Roscher in der neuesten Ausgabe seiner Grundlinien der National-Oekonomie. S. 615. Mit der eigenen Lebensbeschreibung der Menschheit sieht es deshalb noch weit bedenklicher aus, als mit derjenigen des Einzelnen.

Sie wäre vielleicht möglich, wenn, wie gesagt, der Einzelne sich in seine Gewalt bekommen könnte. Denn die Menschheit ist nur die Entfaltung des Einzelnen. In dieser Annahme sagt deshalb Schelling: „Gewiss ist, dass wer die Geschichte des eigenen Lebens von Grund aus schreiben könnte, damit auch die Geschichte des Weltalls in einen kurzen Begriff gefasst hätte". Weltalt. I. 8. S. 207.

Und doch, auch wenn der Einzelne seine Geschichte durchschauen und beschreiben könnte, würde er ebendeshalb auch die Geschichte der Menschheit verstehen und schreiben können? Können wir Schopenhauer's Einwürfe so kurzer Hand beseitigen? Schopenhauer weist darauf hin, dass nur der Einzelne eine wirkliche Einheit des Bewusstseins habe. Damit sei die innere Einheit seines Lebenslaufes verbürgt. Der Menschheit aber fehle grade jene Einheit. Denn die Menschheit sei ja nur Sammlung von Einzelnen. Diese nur seien das Wirkliche, die Völker nicht. Die Menschheit habe demnach, weil keine Einheit des Bewusstseins, so auch keine Einheit der Lebensbewegung, also der Geschichte. So Schopenhauer. Wer hat nun Recht? Das haben wir hier nicht zu untersuchen. Hier haben wir nur zeigen wollen, wie schwierig die Frage, und wie wenig sie gelöst sei.

Der Einzelne, wir setzen hier wieder ein, beschreibt sein Leben nicht, weil er sich, wie wir sahen, nicht kennt. Und weil, so setzen wir wieder hinzu, er Anfang und Ende seiner Entwicklung nicht kennt. Beide könnten ja in einer jenseitigen Welt liegen. Was er von seiner Entwicklung, insoweit sie ihren Kreis durch diese Erdwelt beschreibt, erblickt, könnte doch auch nur das sehr kleine uns sichtbare Stück eines Bogens von unendlicher Weite sein.

Dies auf die Menschheit angewendet, führt uns auf die Idee einer allgemeinen Geschichte, deren kleinster Theil etwa nur die Geschichte dieser Menschheit ist. „So eine Weltgeschichte — sagt Schlözer — wird uns Erdenbürgern dereinst Gabriel, oder ein anderer Geist von seinem Range, im Elysium lehren". Denn zu dieser Geschichte gehört die ganze Astronomie. Ob die Menschheitsgeschichte sich in eine „Welt"-Geschichte ausdehnt, „davon wissen wir ja lediglich gar nichts, so lange wir noch nicht mit unseren etwa siderischen Brüdern in irgend welchen telegraphischen Rapport getreten sind". Darin hat Bahnsen völlig Recht.

Nun, wir haben gesehen, dass Lessing und Lotze diesen Gedanken ausführen. Sie weisen uns damit aber auch auf die Grenzen unseres Wissens hin. Lazarus sagt im dritten Band seiner Zeitschrift, eine allgemeine Geschichte sei „noch weit über unsere Kräfte hinausliegend". S. 456. Wir müssen vielmehr sagen, sie ist auf immer über unsere Kräfte hinausliegend. Wäre es nicht so, so hätten wir ein absolutes Verständniss des gesammten ursächlichen Zusammenhanges der Dinge. Wir könnten vom Ganzen aus das Einzelleben in Gestalt und Bewegung bestimmen. Wir könnten es mit der Sicherheit, in welcher der Künstler das Einsetzen der einzelnen Stimmen im Tongefüge, ihre Bewegung in Tonfall und Stärke, ihre Leistung und Bedeutung für den Zusammenschluss des Ganzen genau bemessen hat.

Ob dann noch von „Geschichte" im bisherigen Sinn überhaupt die Rede sein könnte? „Jemehr sich die Grenzen unseres Wissens erweitern, desto enger werden die Grenzen der Geschichte". Damit meint Schelling, dass statt der Freiheitsbewegung der Mechanismus erscheine. — Erscheint er, so berechnen wir das innere seelische Getriebe der Geschichte nach einer Herbart'schen Statik. Wir berechnen es wie die Bewegung des verschlungensten Tonbaues nach der Zahl der Schwingungen der Saiten und gegebenen Schallwellen, auf Grund der Zählungen von Helmholtz. Dann erst haben wir in der Philosophie der Geschichte eine exakte Wissenschaft.

Wir sind weiter als jemals davon entfernt. Wir werden noch immer weiter davon entfernt werden. Es geht

hier wie mit kulturlicher Entwicklung überhaupt. Jeder neue Erwerb wird sofort zum Bedürfniss, steigert die Ansprüche, zeigt aber das Ziel in grösserer Ferne. Herder sagte 1784, wo er das Vorwort zu seinen Ideen schloss: „In den meisten Stücken zeigt mein Buch, dass man anjetzt noch keine Philosophie der Geschichte schreiben könne, dass man sie aber vielleicht am Ende unseres Jahrhunderts oder Jahrtausends schreiben werde". — Und wir können selbst diese Hoffnung nicht mehr hegen.

Wir stehen am Schluss unserer Erörterungen. Die Philosophie der Geschichte soll, wie ein Neuerer sagt, die wahre civitas dei von neuem errichten, „auf Grundlagen, soweit als die Enden der Welt". Dies das Ziel.

Wir haben bekannt, wie wenig Hoffnung sei, es zu erreichen. Es ist, wie Wilhelm von Humboldt sagt: „Das ungeheure Gewühl der sich drängenden Weltbegebenheiten, zum Theil hervorgehend aus der Beschaffenheit des Erdbodens, der Natur der Menschheit, dem Charakter der Nationen und Individuen, zum Theil wie aus dem Nichts entsprungen, und wie durch ein Wunder gepflanzt, abhängig von dunkel geahneten Kräften, und sichtbar durchwaltet von ewigen, tief in der Brust des Menschen gewurzelten Ideen, ist ein Unendliches, das der Geist niemals in eine Form zu bringen vermag, das ihn aber immer reizt, es zu versuchen, und ihm Stärke giebt, es theilweise zu vollenden". (Ges.-W. I. S. 5.)

Wir werden mit doppelter Zuversicht beistimmen, da wir annahmen, dass die über diese Erde hingleitende Geschichte nur der geringe, für sich allein unverständliche Ausschnitt einer jenseits dieser Zeiträumlichkeit sich bewegenden Allgemein-Geschichte von unfassbarer Ausdehnung sei.

Nur eine Möglichkeit etwa ist vorhanden, das Geschichtsganze, freilich immer nur annäherungsweise, in seiner allgemeinen Bedeutung und Aufgabe zu verstehen. Diese Möglichkeit ist vorhanden, wenn man sich entschliesst, zunächst einmal nicht voraussetzungslos an den Stoff zu gehen. Nur mit Zuhülfenahme der Deduction, und dazu nur von bestimmt gegebenen Vordersätzen aus, etwa denen der christlichen Kirche, ist eine in Etwas befriedigende Uebersicht

des Völkerlebens in Verbindung mit der kosmischen Geschichte herzustellen. Sie ist befriedigend allerdings nur für Diejenigen, welche jene Vordersätze einräumen. Das heisst: das System dieser Geschichtsphilosophie trägt sich nicht selbst, es muss getragen werden. Es kann aber durch das Zusammengreifen aller seiner Theile zu einem wohlgefügten Syllogismus sich sehr empfehlen. Die wie zur Probe eingenommene Stellung ausserhalb der Geschichte, die bestimmten Sätze, von welchen man versuchsweise ausging, sie können sich nachträglich durch die Erfahrung bestätigen lassen. Was als Vermuthung begann, kann sich somit als Wirklichkeit erweisen. Es könnte so ein Verfahren eingeleitet werden, welchem die Spuren des Willkürlichen genommen würden, weil die Erfahrung bestätigt. Es könnte eine befriedigende philosophische Anschauung der Geschichte von jenen Vordersätzen aus gefunden und als geschlossener Bau hingestellt werden.

Jene Vordersätze haben sich als die bei weitem vernünftigsten erwiesen. In ihnen liegt der Gedanke, um den die Welt der Wirklichkeit sich sammeln kann, um von ihm ihre Deutung zu finden. Aber sie fordern Vertrauen.

Wer Geschichtsphilosophie als voraussetzungslose und exacte Wissenschaft verlangt, wird gut thun, auf dieselbe völlig zu verzichten.

Die Menschheit arbeitet, fassen wir zurückkehrend die Aufgabe der Geschichtsphilosophie enger, an ihrer Selbstbiographie. Sie trägt dafür zusammen. Sie giebt damit der Vielheit der Fachwissenschaften Flugkraft und Weite. Sie zieht die einzelnen in ihren Bereich und erhält ihnen jene ideale Spannung, welche nicht nachlassen darf. Wir werden uns deshalb jedes neuen Beitrags für die Erfassung des Gesammtlebens der Menschheit und seiner sinnvollen Entwicklung freuen müssen. Wir werden aber im Fortschritt dieser Entwicklung immer mehr noch staunen vor der unser Wissen überflügelnden Entfaltung ihres Reichthums. Wir werden immer mehr verstummen vor dem in ihrer Tiefe ruhenden Geheimniss, welches in eine Jenseitigkeit über sich

hinausweist, und nur aus einem grösseren Zusammenhang heraus erklärt zu werden vermag. Wir werden endlich es immer unmöglicher finden, ein Leben wirklich zu beschreiben, welches nur als Entfaltung eines solchen für uns verschlossenen Geheimnisses verstanden werden kann.

Anmerkungen.

1) Isidor von Sevilla führte das Schema der sechs Weltalter also nicht ein, wie Büdinger (Histor. Ztschrft. v. Sybel VII. S. 114) meint, er fand es vor.

2) Vgl. J. J. Baumann „die Staatslehre des h. Thomas von Aquino", Lpz. 1873. S. 163. Dem stimmen auch die histor. pol. Bl. 1876. S. 276 ff. im Grunde nur zu, wenn sie erkennen, dass es Zweck des Einzelnen und des Staats des Thomas sei, per virtuosam vitam pervenire ad fruitionem divinam. Die Kirche bestimmt, was virtus sei, und stellt sie und damit den Staatszweck allein wissenschaftlich dar. „Und weil das Irdische dem Ueberirdischen dienstbar zu werden hat, darum hat die weltliche Gewalt sich der geistlichen zu subordiniren, denn, wer über den letzten Zweck gebietet, der hat auch über das zu gebieten, was zum letzten Zwecke in Beziehung steht". Damit ist die Staatengeschichte in der Theorie bestimmt.

3) Sleidan (de quat. summ. imp. Helmst. Ausgabe v. Meibom) Schluss des III. Buchs, sehr bezeichnend S. 175: „Cum ergo sint adflictissima haec nostra tempora studiose cognoscendus est hic vates (Daniel) qui nobis in hoc mundi postremo curriculo concionatur — ut in his praesentibus malis et adversus imminentes fluctus atque tempestates vera nos et certa consolatione tanquam vallo et aggere praemuniamur."

4) Principj di una scienza nuova v. 1725. Ausg. von Ferrari, Milano 1836 libr. III. cap. 40: „Idea d'un Etimologico universale per la scienza della lingua del diritto naturale delle genti".

Cantoni's gelehrte Arbeit über Vico (Studii critici e comparativi. Torino 1867) hat Eberty in der Zeitschr. für Völkerpsychologie Bd. VI. S. 427 ff. uns übersichtlich mitgetheilt. —

Es sei hier gleich hinzugefügt, dass es die Metaphysik ist, welche im Titelkupfer vor der Scienza nuova von 1730 als weibliche Gestalt erscheint, die den Strahl von der Gottheit empfängt und ihn nun auf Homer fallen lässt. So deutet es auch Michelet in seiner Ausg. der Werke Vico's (Paris 1835. Tome I. p. 2). Es ist aber genauer die Metaphysik im platonischen Sinne, nicht nur die philos. sociale wie M. will. So sieht auch mit Recht Roux-Lavergne (De la philos. de l'hist. Par. 1850. p. 118).

5) In der Einleitung zu den Pensées sagt Pascal: — — „toute la suite des hommes pendant le cours de tant de siècles, doit être considérée comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement: d'où l'on voit avec combien d'injustice nous respectons l'antiquité dans ses philosophes; car comme la vieillesse est l'âge le plus distant de l'enfance, qui ne voit que la vieillesse dans cet homme universel ne doit pas être cherchée dans les temps proches de la naissance, mais dans ceux qui en sont les plus éloignées? Ceux que nous appelons anciens étaient véritablement nouveaux en toutes choses, et formaient l'enfance des hommes proprement; et comme nous avons joint à leur connaissance l'expérience des siècles qui les ont suivis, c'est en nous que l'on peut trouver cette antiquité que nous révérons dans les autres". Mit Recht macht Comte auf die Bedeutung dieser Aeusserung aufmerksam, welche eine allgemeine Entwicklung der Menschheit, also nicht blos innerhalb der Kirche und für dieselbe, annehmen (Cours de philos. IV. p. 172). Wir würden lieber sagen: Unbewusst in sich schliessen.

6) Für Leibnitz ist nach der Erdmann'schen Ausgabe der philosophischen Werke desselben Berl. 1840 citirt, und ist auf Stuart Mill Bezug genommen, so sind dessen drei nachgel. Essays: Ueber Religion — u. s. w. Uebers. von E. Lehmann Berl. 1875. S. 44 gemeint.

7) Der Name Weguelin, welchen Rosenkranz beibehält, ist einfach aus dem ächt deutschen Wegelin französirt, weil dieser in den „Nouv. mémoires de l'Académie royale des science, et belles lettres", wie die Akademie in Berlin ihre Veröffentlichungen betitelte, nur französisch schreiben konnte. — Citirt ist nach jenen Veröffentlichungen Jahrg. 1770. 1772. 1773. 1775. 1776.

8) Für Lessing ist nach der Leipziger Ausgabe v. 1866 angeführt. Rössler und Dilthey haben für unsere Frage treffl. Untersuchungen (Preuss. Jahrb. 1867) geliefert. Gegen Guhrauer S. 75 muss nur bemerkt werden, dass Lessing jene Idee der Entwicklung nicht anticipirt hat. Das hat Leibnitz gethan.

Für Herder ist die Tübinger Ausgabe von 1806 und 1807 gebraucht, für Kant die von Rosenkranz veranstaltete, für Fichte die Berliner von 1846.

9) „Il n'y a donc, Messieurs, que trois grandes époques; il ne peut y en avoir que trois, et il ne peut y en avoir moins de trois; la démonstration en est tiré du fond même de toute démonstration, savoir, de l'esprit humain et de ses lois". So Cousin: Cours de l'histoire de la philosophie. Par. 1828. Leç. 7. p. 25.

10) Guizot: Cours d'histoire mod. I. édit. 4. Paris 1840 p. 65: „N'est-il pas vrai que nous venons de retrouver, à la chûte de l'empire romain, presque tous les éléments qui se rencontrent dans le développement progressif de notre civilisation? Nous y avons trouvé trois sociétés toutes différentes: la société municipale, dernier reste de l'empire romain; la société chrétienne, la société barbare". p. 67: „J'ai mis sous vos yeux les éléments fondamentaux de la civilisation européenne, en les retrouvant dans son berceau même". — —

11) Quinet in der Revue des Deux Mondes v. 1855 p. 929: „De la même manière que les violences de l'Ancien Testament sont sanctifiées par l'idée du Messie, dont elles préparent les voies, de même les iniquités, les cruautés, les oppressions du moyen âge sont couvertes et autorisées par l'idée des institutions qui ont apparu sous la royauté temperée".

12) Vinz. Gioberti Opp. inedite. Tom. IV. Torino 1857. p. 291: — — „puo comparare non alla retta, ma alla spirale, o all' elica del cilindro". Gioberti's Optimismus bei R. Seydel in Ersch und Gruber. Vgl. Bonatelli in Fichte Ztschrft. f. Philos. Bd. 53. S. 152, und Turbiglio das. S. 161.

13) — „La grande loi philosophique que j'ai découverte en 1822, sur la succession constante et indispensable des trois états généraux primitivement théologique, transitoirement métaphysique et finalement positif, par lesquelles passe toujours notre intelligence" — sagt Comte (Cours de philos. positive Paris 1869. Tome IV. p. 463 und wiederholt).

Indess bezweifeln auch wir, wie Flint, die Originalität dieser Entdeckung völlig.

14) „Qui ne croit au progrès, et qui peut en déterminer avec une précision suffisante les lois, les conditions, le but? So Carrau in der Revue des Deux Mondes Oct. 1875 p. 573. Allerdings giebt es ein Gesetz, aber kein nöthigendes, naturhaft treibendes, sondern „l'obligation, de tendre dans toutes les directions vers un idéal de beauté, de vérité, de bonheur, de perfection. — Ni la fatalité, ni la nature ne peuvent nous dispenser de cette tâche, car le progrès, c'est précisement le triomphe de la raison et de la liberté morale sur la nature et la fatalité".

15) „Liberty, industry and peace, are in modern societies indissolubly connected, and their ultimate ascendency depends upon a movement, which may be retarded, but cannot possibly be arrested". Lecky History of the rise and influence of the spirit of rationalism in Europe. 3. Aufl. Lond. 1866. II. S. 390.

16) Ph. Carlyle's Coll. Works. Lond. 1869. T. II. p. 333: Our true Deity is Mechanism. It has subdued external Nature for us, and we think it will do all other things. Wo are Giants in physical power: in a deeper than metaphorical sense, we are Titans, that strive, by heaping mountain on mountain, to conquer Heaven also". Dagegen wollen wir dem Recensenten in Quarterly Review 1859. S. 304 nicht widersprechen, wenn er bei Besprechung der Schrift über Friedrich II. Carlyle grosse Unvorsichtigkeiten nachweist.

17) Flint. p. 593: „The sincerity of a man's love of truth, and the degree to which he has cultivated it, can have no better criteria, than the measure of his anxiety not to overestimate the amount or certainty of his knowledge, and of his readiness to confess its inadequacy and imperfections. There are no qualities more conspicious than these in Lotze's treatment of such themes as those to which I have referred".

Verzeichniss
der besprochenen und erwähnten Schriftsteller.

Abälard 272.
Achenwall 305.
Adelung, Ch. 151.
Ahrens 196.
Alcuin 30.
Alison 60.
Allievo 226.
Ancillon 310 ff.
Apelt, E. F. 174.
Apollonius v. Tyana 272.
Archimedes 70. 272.
Aristoteles 16. 20. 32. 43. 67. 70. 144. 272.
Aeschylos 14.
Augustin 25 ff. 88. 89. 163. 229. 261.

Baader, F. v. 161. 342.
Baco 35. 49. 188. 212. 250.
Bagehot 60. 226. 260 f.
Baggesen 107.
Bahnsen, J. 293 f. 389.
Bain 246.
Ballanche 233 f.
Bancroft 196.
Bartholomes 43.
Bastian 258. 292 f. 379. 387.
Bastiat 236. 385.
Baudrillart 56.
Baumann, J. 100. 393.
Bayle 72.
Bazard 149. 215 f.
Beckers 122.
Beda 30.
Bembo 40.
Benfey 178.
Beranger 272.
Berthoud, Aloys IX.
Bertolo 227. 384.
Beuchot 66.
Biedermann 359.
Blanc, L. 218.
Bliguières 225.
Böckh 309.
Bodin, J. 54 ff. 59.
Bolingbroke 50.
Bonald 229. 235. 236.
Bonatelli 395.
Bonnet 82. 151.
Bonnus, H. 34.
Bopp 380.
Borelli 43.
Borguet 71.
Bossuet 29. 34 ff. 56. 61. 62. 65. 187. 196. 229. 261.
Bouillier 237 ff. 385.
Bouterweck 167.
Braem 180.
Brewster 246.
Brizard 67.
Browne 257.
Brugsch 378.
Bruno, Jordano 201.
Buchez 231 f.
Buckle 99. 196. 246. 247 ff. 278. 294. 301. 336. 384.
Büdinger 393.
Büffon 150.
Bunsen, v. 174 ff. 182.
Burckhardt 42.
Burke 53.
Burnouf 380.
Burton 52.
Byron 291.

Caloprese 43.
Campanella 42 f. 201.
Cantoni 46. 393.
Carey 263 ff. 301. 385.
Cario 34.
Carlyle 66. 279 ff. 395. 396.
Carpenter 246.
Carrau IX. 239. 385 395.
Carrière, M. 361 ff.
Cartesius s. Descartes.
Carus, F. A. V. 152.
Champollion 380.
Cherbouliez 385.
Chevalier, Michael 225.
Christy 378.
Cicero 18. 276.
Cieszkowsky 169.
Clemens v. Alex. 23.
Cobden 236.
Comte, Auguste 62. 196. 210. 215. 220 ff. 227.

244. 246. 247. 251. 256. 263. 394. 395.
Comte, Charles 225.
Condorcet 188. 210 ff. 220. 227, 384.
Confucius 144.
Conring 305.
Copernicus 55.
Cousin 35. 60. 89. 184 ff. 188. 190. 192. 195. 196, 201. 220. 236. 394.
Curtius, E. 16. 309.
Cyprian 24 f.

Dahlmann 309.
Daniel 19. 25. 34. 55. 151.
Dante 33.
Darwin 111. 226. 229. 246. 251 f. 258. 378.
Dean 275.
Derham 76.
Descartes 35. 42. 49. 56. 100. 188. 212.
Diderot 70. 384.
Dilthey 81. 394.
Dollfus 195.
Döllinger 161.
Donoso-Cortes 196. 235.
Draper 270 ff.
Droysen 1. 251. 310.
Dudeffant 59.
Dühring, E. 298 ff.

Eberty 393.
Ebrard 297.
Edwards, J. 261 f.
Ehrenfeuchter 171 ff.
Eichhorn, J. G. 306. 309.
Ekkehard 30.
Enfantin 149.
Engel 385.
Epiphanius 83.
Erdmann 394.
Erigena 30. 83.
Espinas, A. 243.
Eusebius 25. 51.
Evangelium aeternum 31 f.

Fardella 43.
Ferguson 51. 152.
Fernow 107.
Ferrari 227 f. 393.
Fichte, J. G. 100 ff. 111. 281. 287. 323. 394.
Fichte, J. H. 343 ff.
Filangieri 47.
Flint VII. 5. 62. 134. 179. 192. 339. 395. 396.
Florus 18.
Fontana, Barth. VII. 240.
Forster, G. 306.
Fourier 216 f.
Franchi 205 f.
Frauenstädt 291. 292.
Frekulf 30.
Friedrich II. 196.
Fries 174.

Gabriel 234.
Galilei 212. 228.
Galuppi 206.
Gans V. 125. 155.
Gass 384.
Gatterer 305. 306. 377.
Gentz 310.
Gervinus 309 f.
Gessner 73.
Gibbon 53. 275 ff.
Gioberti 201. 202 ff. 206. 229. 395.
Giovio 40. 43.
Girardin 194.
Görres, J. v. 156 ff. 161.
Göthe 47. 99. 109 ff. 265. 289.
Gottsched 79.
Gratry 236.
Grau 363 f.
Gregor v. Tours 29.
Grill 380.
Grimm, Jac. 380.
Groot, Hofstade de 285.
Grotius 43. 47. 50. 67.
Guhrauer 83. 394.
Guiccardini 40.
Guizot 35. 188 f. 245. 395.

Häckel 298.
Hamann 150 f.
Hamilton 184. 245. 284.
Hamy 378.
Hartenstein 318.
Hartmann 293.
Hartmann, E. v. 294 ff.
Haug, M. 379.
Heeren 73. 305. 306.
Hegel 88. 100. 124 ff. 150. 168. 169. 171. 184. 186. 192. 196. 201. 203. 224. 229. 236. 280. 287. 311. 335. 353.
Hellwald, Fr. v. 301 ff.
Helmholtz 389.
Helvetius 59.
Henne 378.
Herbart 107. 167. 318 ff. 325. 334. 384. 389.
Herder 73. 81. 83 ff. 92. 150. 165. 186. 187. 190. 196. 224. 335. 379. 390. 394.
Hermann, Conr. 352 ff. 371. 376. 383.
Herodot 14. 16. 21. 63.
Hesiod 14. 119. 122. 179.
Heyne 73. 306. 307.
Hieronymus 25. 30. 31.
Hilarius 25.
Hilgenfeld 18.
Hirschfeld 151.
Hobbes 44. 47. 49 ff. 59. 67.

Hofmann 378.
Home, H. 51 f.
Homer 14. 43. 46. 126. 276. 287. 383.
Hoeven, van der 286 ff.
Huet 375.
Hugo 306.
Humboldt, A. v. 315 ff.
Humboldt, W. v. 310. 312 ff. 390.
Hume 52 f. 89.
Huxley 246. 257. 298.

Jacobi 111.
Javary 192.
Jbnol Faridh 13.
Jenisch 152.
Joachim v. Floris 32.
Jodl X.
Johannes 23.
Jouffroy, Th. 187.
Jrenäus 24.
Jselin 73. 74 f. 152.
Jsidor v. Sevilla 29. 30. 393.
Jsler 308.
Juvenal 287.

Kant 3. 86. 89 ff. 97. 99. 100. 107. 111. 174. 196. 205. 224. 239. 245. 287. 312. 321. 334. 394.
Kautz 51. 382.
Klapproth 12.
Kleist 73.
Klopstock 79.
Konrad v. Halberst. 31.
Krause 135 ff. 161. 196. 285. 367.
Kreuzer 47.

Lactantius 25.
Lamark 111.
Lammenais 217.
Lamoricière 220.
Laplace 349.
Larcher 66.
Lartet 378.
Lasaulx, E. v. 161 ff. 228. 335.
Laurent 88. 188. 196 ff. 225. 283. 285.
Lavergne s. Roux-Lavergne.
Lazarus 247. 249. 318. 323 ff. 389.
Lecky 252 ff. 395.
Legoyt 249.
Lehmann, E. 394.
Leibnitz 43. 70 ff. 79. 203. 240. 312. 318. 394.
Lemontey 385.
Lenormant 378.
Leonhardi 135.
Leroux, Pierre 217 f.
Lessing 66. 73. 79 ff. 89. 218. 336. 377. 383. 389. 394.
Leverrier 384.
Lewes 225. 246. 289.
Lingard 196.
List, Fr. 347 f.
Littré 220. 224. 246.
Locke 50. 212.
Lorenz, O. 31.
Lotze 239. 318. 328 ff. 346. 385. 389.
Lubbock, J, 257. 260. 378. 384.
Luther 215. 218. 250.
Lyell 246. 378.

Macaulay 79. 278 f.
Machiavelli 40 ff. 44. 51. 203. 278.
Magillo 43.
Maistre, J. de 188. 229. 231. 234. 236.
Malthus 270. 278. 385.
Mamiani 206.
Mansel 245. 284.
Mariana 252.
Marselli VI. 378.
Martin v. Tours 31.
Martius 377.
Marzuchi, C. 242.
Massari 203.
Maudsley 246.
Mauvillon 74.
Mayr, Rich. IX.
M'Cosh 284 f.
Mehring, G. 367 ff.
Meiners 151. 306.
Melanchthon 34.
Mendelssohn 75.
Menzel, Wolfg. 165 ff.
Meyer, J. Bona VI. 4. 337. 359.
Michelet 189 f. 393. 394.
Mill, J. Stuart 72. 221. 246 f. 250. 284. 383. 384. 385. 394.
Miller, Georg 284.
Molitor 158 ff. 163.
Montalembert 235.
Montesquieu 51. 55. 57 ff. 67. 74. 82. 196. 210. 218. 225. 284. 311.
Morley VIII.
Morriot 228.
Möser, Justus 64.
Müller, Adam 347.
Müller, Joh. v. 83. 151. 306. 386.
Müller, Max 12. 20. 153. 178. 271. 360. 379. 380.
Münchhausen, v. 305.

Newton 276.
Niebuhr, G. 281. 307 ff.
Nissen 17.
Noiré, L. 298.

Odysse-Barot 194 f.
Oettingen, A. v. 251. 349 ff.
Oken 111. 301.

Oppert 10.
Opzoomer 285.
Orosius 25.
Otto v. Freising 30.
Ozanam 188.

Pagano, Mario 227.
Pascal 56. 394.
Passerini 201.
Paulus 20 ff.
Peschel 297. 378.
Peshine-Smith 270.
Pestalozzi 107 f.
Petau, D. 34.
Philo 272. 273.
Pico v. Mir. 40.
Pindar 14.
Planck 306.
Plato 15. 20. 43. 70. 124. 144. 272. 303. 367.
Plotin 272.
Plutarch 11.
Poletti, Francesco 228.
Polybius 379. 385.
Porphyrius 272.
Preger 32.
Prevost-Paradol 385.
Price 213.
Pristley 213.
Prittwitz, v. 270.
Pufendorf 47.
Pütter 306.
Pyrrhon 272.
Pythagoras 144.

Quételet 203 219 f. 224. 251. 384.
Quinet, Edgar 190 ff. 395.

Rabanus Maurus 30.
Ranke, L. v. 33. 172. 309. 342.
Raumer, Fr. v. 35.
Reimarus 79.
Reinsch, Leo 378.
Remusat 380.
Renan 19. 196.
Ribot 256.
Ricardo 385.
Ritter, C. 317 f.
Ritter, H. 24. 338 ff. 382. 386.
Rodrigue, Eugène 218.
Romagnosi 227. 240 ff. 384.
Röntsch 363.
Roscelin 272.
Roscher, W. 348 f. 385. 388.
Rosenkranz, K. V. 135. 155. 169 ff. 366 f. 376. 394.
Rosmini 35. 205. 206. 229. 239 f.
Rössler 81. 394.
Rougemont VIII. 35. 180 ff. 188. 228. 236. 244. 251. 274. 284. 337.
Rousseau, J. J. 41. 51. 62. 67 ff. 75. 81. 86. 88. 107. 109. 152. 210. 212. 214.
Roux-Lavergne IX. 68. 216. 235. 394.
Rümelin, Gust. 376. 381. 383.

Saint-Bonne 234.
Saint-Pierre 68. 72. 384.
Saint-Simon 149. 214 f. 216. 217. 232. 384. 386.
Sallust 18.
Sanguinetti 242.
Sauppe, H. 17.
Savigny 309.
Schaffarick 380.
Scharling 364 ff.
Schedd 262.
Schelley 291.
Schelling 100. 111 ff. 148. 150. 156. 161. 164. 168. 236. 245. 256. 275. 287. 295. 378. 386. 388. 389.
Schiller 96 ff. 109.
Schlegel, Fr. v. 35. 153 ff. 165. 196. 240.
Schleiermacher 152. 153.
Schlettwein, A. 74.
Schlosser, J. G. 75. 309.
Schlözer 59. 305. 306 f. 389.
Schöning, J. 367.
Schopenhauer 287. 289 290 ff. 293. 294. 296. 297. 298. 372. 388.
Schubarth 173 f.
Secrétan 236 f.
Seneca 18.
Settembrini, L. 202.
Seydel, R. 395.
Shakspeare 287.
Sidonius 29.
Sismondi 385.
Sleidan, J. 33 f. 393.
Smith, Adam 51. 52 ff. 89. 245.
Smith, J. 281 ff.
Socrates 20. 272. 287. 303.
Sophocles 14.
Spaventa 201 f.
Spencer, H. 244. 246. 254 ff. 284.
Spinoza 44. 100. 105. 107.
Spittler 306.
Stadius, R. 56.
Staudenmaier 165.
Steffens, H. 124. 167 f.
Steinthal 323.
Strauss, Dav. 287. 297.
Stutzmann 152. 156.
Suarez 43. 252.
Sue, Eugène 287.
Sulpicius Severus 29.
Süssmilch 76.
Swedenborg 149.

Tacitus 43.

Taine, H. 226. 279.
Tertullian 24.
Thales 273.
Thierry 215.
Thiers 196.
Thomas Aquin 32 f. 393.
Thomas a Kempis 225.
Thukydides 15. 17. 21.
Tiberghien 36. 196.
Tocqueville 230.
Trezza 228 ff.
Tucker 51.
Turbiglio 393.
Turgot 60 ff. 72. 210. 213. 220.
Tylor, E. 258 ff. 384.

Ulrici 384.

Valla, Laurentius 40. 56.
Varchi 40.
Vera 201.
Verjus 312.
Véron, E. 225 f. 384.
Veuillot 234 f.
Vico 4. 43 ff. 187. 189. 190. 196. 201. 203. 224. 227. 229. 233. 236. 393. 394
Vierthaler 151.
Villari 228.
Virchow 382.
Vitry, Guarin de 242 ff.
Vogt 298.
Voltaire 4. 62 ff. 68. 83. 196. 218.

Wachler 305.
Wachsmuth, W. V.
Wagner 383.
Waitz 258. 352.
Waitz, G. 305.
Wallace 246. 378.
Wappäus 249. 305.
Wattenbach 31.
Wegelin 75 ff. 394.
Weitbrecht 173.
Welcker 309.
Windischmann 124.
Wolf, Ch. 79.
Wolf, F. A. 309.
Wronski 193 f.
Wyneken, E. F. 367.

Xenophon 14. 63.

Zeno 272.
Zitelmann 304.

D
16.8
R548
v.1

THE LIBRARY
UNIVERSITY OF CALIFORNIA
Santa Barbara

THIS BOOK IS DUE ON THE LAST DATE
STAMPED BELOW.

Series 9482

UC SOUTHERN REGIONAL LIBRARY FACILITY
A 000 278 368 6